

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Sechsundzwanzigster Jahrgang.

1902.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1902.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Recensionen.

Analekten.

Abhandlungen.

Rückblick und Ausblick

anläſslich des 25jährigen Bestehens der Zeitschrift.

Von der Redaction.

Wo die engbegrenzten Beschäftigungen Vieler zur Verwirklichung eines großen Planes sich verbinden, da kann es nur zur Wohlfahrt des ganzen Unternehmens gereichen, wenn die Blicke der Einzelnen bisweilen zum gemeinsamen Ziele sich erheben, dessen Größe die Flamme der Begeisterung aufs neue entfacht. Dies in Erwägung ziehend, ergreifen wir die Gelegenheit, welche das 25jährige Bestehen dieser Zeitschrift darbietet, gleichsam im Auftrag und im Namen aller Mitarbeiter an die großen Aufgaben zu erinnern, zu deren Lösung diese Zeitschrift das Ihrige als periodisches Fachorgan beitragen soll.

Man kann nicht sagen, daſs es vielverheißende Vorzeichen waren, unter denen die Professoren der Innsbrucker theologischen Facultät gegen Ende des dornenvollen und doch so glorreichen Pontificates Pius IX. die Gründung der Zeitschrift beschlossen und ausführten. Der Culturkampf in Deutschland und die Hochflut des Liberalismus in Österreich schienen die Aufmerksamkeit jener, auf deren Theilnahme man rechnen muſste, von der katholischen Wissenschaft ab- und auf die kirchenpolitischen Ereignisse hinzulenken. Trotzdem wurde das Vertrauen, mit dem das Werk in Angriff genommen wurde, durch eine über alles Erwarten günstige Aufnahme belohnt. — Nicht nur die

Förderung und Pflege der katholischen Theologie im allgemeinen hatten die Gründer der Zeitschrift vor Augen, sondern auch speciell ,die zum Theil ganz neuen Aufgaben, welche der heiligen Wissenschaft durch den Fortschritt der weltlichen Wissenschaften, durch das große Ereignis des vaticanischen Concils und die an letzteres geknüpften theologischen Erörterungen erwachsen sind' (Prospect). Mit Meisterschaft hat der für die katholische Wissenschaft leider zu früh verewigte P. Joh. Wieser S. J.[1]) in einer eingehenden programmatischen Abhandlung die Aufgaben vorgezeichnet, welche an die katholische Wissenschaft durch die Bedürfnisse der neuen Zeit gestellt waren[2]). Es sei erlaubt, die Gedanken des umsichtigen Gelehrten in gedrängter Kürze zusammenzufassen.

Die Angriffe der modernen Cultur auf die ersten und wesentlichsten Principien des Katholicismus machen die Aufgabe der katholischen Wissenschaft zu einer vorwiegend apologetischen. Durch die Abwehr der gegnerischen Angriffe und die positive Begründung der Principien des Katholicismus soll zwar die Behandlung der Specialfragen keine Verkümmerung erleiden, da ihre Vernachlässigung eine gewisse Leere und Dürftigkeit zum Gefolge hat; aber eine Zersplitterung der Kräfte durch untergeordnete Controversen soll vermieden werden. — So sehr auch die moderne Cultur eine dem katholischen Geist feindliche Richtung genommen hat, entbehrt sie doch nicht der guten Momente und diese müssen der katholischen Weltanschauung dienstbar gemacht werden. Der realistischen Bildung der Gegenwart und der ihr zugrunde liegenden inductiven Forschungsweise entsprechen Bedürfnisse, die von der katholischen Wissenschaft berücksichtigt werden müssen, wenn anders sie des nothwendigen Ansehens sowie der Hoffnung, dem Feinde auf seinem eigenen Felde zu begegnen und ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, sich nicht begeben soll. Die Bewältigung der modernen Cultur ist demnach eine Forderung an die katholische Wissenschaft der Gegenwart. — Damit jedoch die Einseitigkeit der inductiven Forschungsweise — eine Hauptquelle der herrschenden Verwirrung — überwunden werde, muss die Induction durch die Deduction, die Einzelforschung durch die Betrachtung des Allgemeinen ergänzt werden. Daraus folgt, dass die katholische

[1]) Siehe über ihn diese Zeitschrift Jhrg. 9 S. 385*.
[2]) Siehe diese Zeitschrift Jhrg. 1 S. 3—56 u. S. 241—274.

Wissenschaft der Pflege der Philosophie eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen hat. Das zersplitterte Einzelwissen mag noch so sehr anwachsen, eine wahre Wissenschaft ist es nicht, so lange die alles umfassende Einheitlichkeit fehlt. Will aber die katholische Speculation bei diesem Werk Ersprießliches leisten, so darf sie das Grundgesetz der kirchlichen Entwicklung, das Gesetz der Continuität nicht aus dem Auge verlieren. Würde sie, anstatt die Leistungen der Vorzeit consequent weiter zu entwickeln, ein auf außerkirchlichem Boden entsprungenes System der Gegenwart mit einem liturgischen Festmantel umgeben und in das Heiligthum der Kirche einführen wollen, so liefe sie Gefahr, den Sinn der christlichen Wahrheiten zu verkehren. Würde sie eine ganz originelle Schöpfung beabsichtigen, so wäre sie in Gefahr, am Ende, statt Einigung herbeizuführen, ein Bild der Zerrissenheit darzustellen. Mit noch größerem Nachdruck muss dieselbe Forderung an die Theologie gestellt werden, die ja am allerwenigsten der Continuität entbehren kann. — Durch die Continuität der katholischen Wissenschaft ist die Befolgung eines anderen Grundgesetzes, das der Einheit und Gemeinsamkeit schon gegeben. Es ist aber erforderlich, dass die Kräfte auch äußerlich noch mehr geeint und die Resultate wahrhaft zum Gemeingut gemacht werden, auf dass in jeder Beziehung der internationale Charakter der katholischen Wissenschaft hervortrete. Man muss in dieser Hinsicht bedauern, dass der Gebrauch der lateinischen Sprache, dessen Vortheile auch manche Protestanten zu würdigen wussten, so sehr zurücktritt. Noch mehr zu bedauern ist die Gefährdung der Einheit durch Klagen über Hemmung der Wissenschaft, über Modekirchlichkeit, engbrüstige Kirchlichkeit, sterile Polemik u. dgl. mehr. Der gemeinsame Kampf für das Wohl der Kirche verspricht ohne Zweifel nur dann ein erfreuliches Resultat, wenn die Kämpfenden nicht bloß über das Ziel ihrer Bemühungen vollständig im Reinen sind, sondern auch jede Verstimmung glücklich beseitigt haben.

Eine specielle Berücksichtigung fordert das Verhältnis der katholischen zur protestantischen Theologie. — Nicht zu nahe an die Mauern Roms! auf dieser Seite gibt es eine sichere Grenze; auf der entgegengesetzten Seite aber keine. Dies ist der Standpunkt des Protestantismus. Daraus ergibt sich, dass das Verhältnis der katholischen Wissenschaft zu ihm ein ähnliches ist, wie jenes zur modernen Cultur: sie verträgt keine Amalgamierung, aber auch keine ihrer allgemeinen Bestimmung zuwiderlaufende Abschließung;

sie hat immer die feindlichen Gegensätze zu richten, das Gute aber sich unterzuordnen und mit ihrem Geiste zu durchdringen. Die Schätze seiner Gelehrsamkeit, die Ergebnisse seiner Forschung wird der Protestantismus schließlich der katholischen Wissenschaft zur Verfügung stellen. Damit aber die Ausbeutung der protestantischen Geisteserzeugnisse wahrhaft ersprießlich sei, muss man den Charakter und Zweck der katholischen Wissenschaft immer im Auge behalten und vorzüglich vor drei Gefahren sich in Acht nehmen. Es kann geschehen, dass man die protestantische Literatur überschätzt und eine schmähliche Abhängigkeit von der protestantischen Forschung herbeiführt. Mit dieser ersten Gefahr geht eine zweite Hand in Hand, die darin besteht, dass man mit dem Guten auch manche Einseitigkeit sich aneignet, die der katholischen Wissenschaft durchaus fremd sein soll. So hat man zB. in der Exegese die historisch-philosophische Methode so einseitig berücksichtigt, dass viele Bibelfreunde, darunter theologisch gebildete Laien, die Vorzüge der älteren katholischen Exegese mit Schmerzen vermissten. Noch sorgfältiger ist eine dritte Gefahr zu vermeiden, nämlich die Gefahr, durch indiscrete Beschäftigung mit der protestantischen Literatur sich nach und nach ganz unvermerkt in die protestantische Anschauungsweise hineinzuleben. Es ist gar nicht nothwendig, dass die katholische Gesinnung und die katholische Wissenschaft angesichts der beständigen Verunglimpfungen, die sie erfahren, von freien Stücken zur Rolle des Aschenbrödels herabsteigen.

Dies waren also die Aufgaben, zu deren Lösung die Zeitschrift mitwirken sollte. Ein Rückblick auf die Erfolge der katholischen Wissenschaft in den letzten drei Decennien muss uns mit Dank gegen Gott, den Urquell alles Guten erfüllen. In den siebenziger Jahren waren die Erfolge der Restauration der seit dem 18. Jahrhundert darnieder liegenden katholischen Theologie noch immer so bescheiden, dass sie von den Gegnern wenig beachtet wurden. Es ist unterdessen anders gekommen. Die katholische Wissenschaft ist in den Augen ihrer Gegner nicht mehr der harmlose, verachtete, sondern der bestgehasste, bis an die Zähne bewaffnete Feind, mit dem man rechnen muss. Dies beweist die Häufigkeit und Erbitterung, mit der die Stöße gegen den unheimlich erstarkenden Widersacher geführt werden; dies beweist das Geständnis der Gegner, dass der Kampf auf der ganzen Schlachtlinie entbrannt ist. ‚Der Gegensatz zwischen Thomas und Kant, so lautet der Warnungsruf eines angesehenen Wortführers im

gegnerischen Lager[1]), ist hinausgewachsen über den Streit der bloßen Confessionen, mehr und mehr ist er zum Ausdruck eines Zusammenstoßes ganzer Weltanschauungen, des Kampfes mittelalterlicher und neuer, gebundener und freier Denkart geworden. So verdient es allgemeine Beachtung, dass der Thomismus heute immer mehr von von einem defensiven Verhalten zu einem offensiven übergeht‘. — In diesem allgemeinen Geisteskampfe hat auch unsere Zeitschrift sich redliche Mühe gegeben, mit den rechten Waffen für die Wahrheit einzustehen.

Eine Verschiebung der Programmpunkte ist zumeist im Gefolge einer Wendung der Dinge. Dies veranlasst die Frage, ob die erfreulichen Fortschritte der katholischen Wissenschaft neue Aufgaben an ihre Sachwalter gestellt oder die früheren erheblich umgeformt habe. In der Specialforschung lässt sich eine Verschiebung der Fragestellung nicht verkennen. Die großen Aufgaben aber, in welche die enger begrenzten Anforderungen der einzelnen Disciplinen einmünden, sind in Anbetracht der geistigen Strömungen, welche das 20. Jahrhundert vom abgelaufenen als Erbe überkommen hat, dieselben geblieben, wenn man nicht etwa Nachdruck auf die Verbindlichkeit der größeren Ehrenschuld legen will, welche uns durch die bisherigen Erfolge, durch die größere Klarheit der Verhältnisse, durch die größeren Anstrengungen der Widersacher und nicht zum wenigsten durch das voranleuchtende Beispiel bahnbrechender Männer erwachsen ist.

Obgleich nun dieselben Aufgaben jetzt wie ehedem an die katholische Wissenschaft herantreten, so verdient doch ein Moment, auf das schon P. Wieser deutlich hingewiesen hat, verschärfte Wachsamkeit: die Wahrung und Pflege des kirchlichen Geistes nach Inhalt und Form gegenüber protestantischer Beeinflussung. Wenn wir von kirchlichem Geist reden, so verstehen wir darunter nicht bloß die Hinnahme der feierlich ausgesprochenen Glaubensdogmen und das Sichbeugen unter die schwer verpflichtenden Gebote der katholischen Kirche, wir verstehen darunter jene Verfassung des Geistes und Gemüthes, welche den Katholiken zu der mit prophetischer, priesterlicher und königlicher Gewalt bekleideten hierarchischen Kirche in das Verhältnis des Kindes zu seinem tief und opferwillig geliebten Vaterhaus bringt. Treffend bezeichnet der hl. Ignatius

[1]) R. Eucken, Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten. Berlin, Reuther und Reichard, 1901. S. 5.



diese Gemüthsverfassung als ***sentire cum ecclesia*** und zählt mit unvergleichlichem psychologischen Scharfblick die äußeren Kundgebungen und Merkmale des kirchlichen Geistes auf. Obschon drei Jahrhunderte seit dem Tod des Heiligen verflossen sind, erweisen sich die meisten seiner Bemerkungen über den kirchlichen Geist doch so zeitgemäß, dass sie verdienen, in Erinnerung gebracht zu werden. Wir sollen mit Verleugnung eines jeden Privatgeistes bereit sein, in allen der wahren Braut unseres Herrn Jesus Christus zu gehorchen. Wir sollen mit Hochachtung von der positiven sowohl als der scholastischen Theologie sprechen; mit Hochachtung vom Empfang der Sacramente, der Anhörung der heiligen Messe, von den langen Gebeten innerhalb und außerhalb des Gotteshauses; mit Hochachtung von den religiösen Orden und Ordensgelübden, von der Reliquien- und Bilderverehrung, den Wallfahrten, den Ablässen, ja selbst von den brennenden Kerzen in den Gotteshäusern. Wir sollen bereit sein, Gründe zur Vertheidigung der kirchlichen Anordnungen, keineswegs zur Bekämpfung derselben aufzusuchen. Die Handlungsweise der Vorgesetzten sollen wir billigen, und wir sollen uns hüten, öffentlich und vor dem Volke über die Fehler derselben zu reden. Da gäbe es nur erregte Worte und Ärgernis; das Volk würde aufgebracht gegen seine weltlichen und geistlichen Obrigkeiten. Hingegen kann es von Nutzen sein über das tadelnswerte Verfahren der Obrigkeiten sich mit jenen zu besprechen, die Wandel schaffen können.

Die Wahrung und Pflege des kirchlichen Geistes ist eine Forderung der schuldigen Dankbarkeit und Ehrerbietung gegen die von Christus gestiftete Heilsanstalt, eine Pflicht, welche am wenigsten im Betrieb der theologischen Wissenschaften unbeachtet bleiben darf, weil ja diese, wie die Erfahrung lehrt, mannigfache Gelegenheit darbieten, jene zu verletzen. In der katholischen Literatur der alten und neuen Welt, in deutschen und nichtdeutschen Ländern machte sich eine Strömung geltend, welche dem sentire cum ecclesia widerstrebte. Von Lehrmeinungen, die nicht mehr katholisch sind — auch solche wurden mit großer Zuversicht vertheidigt — soll hier gar nicht die Rede sein. Unangenehm berührt schon eine gewisse Leere an specifisch katholischem Gehalt in theologischen Werken, welche sich mit umfassenden apologetischen Thematen, mit religiösen Bewegungen und tief einschneidenden Reformvorschlägen befassten. Die auf dogmatischer Grundlage beruhenden, katholischen Anschauungen über den Wert kirchlicher Einrichtungen, Anstalten und Gewohnheiten, über den geräuschlosen aber

überaus mächtigen Einfluss des innerlichen Lebens auf die Geschichte der Menschheit, über die Glorie des Kreuzes und der Trübsal treten allzusehr in den Hintergrund, während allzu einseitig auf den äußeren vergänglichen Glanz Gewicht gelegt und dessen Mangel beklagt wird. Dazu gesellt sich eine Dürftigkeit der Gedanken, die zum großen Theil auf die Vernachlässigung der katholischen Literatur vergangener Zeit zurückzuführen ist. Aber nicht nur über den Mangel an kirchlichem Geist, sondern auch über die Untergrabung desselben, muss Klage geführt werden. Oder wohin sollen die geringschätzigen Äußerungen zielen, die über die römische Hierarchie und ihre Bestrebungen, über die Entscheidungen römischer Congregationen, über die Heranbildung des Clerus, über die scholastische Theologie, über die Methode der Apologetik, über die Behandlungsweise der Moral, über Andachtsübungen gefallen sind? Mögen immerhin derartige Kundgebungen in der Abwesenheit der böswilligen Absicht eine Entschuldigung finden: dies kann nicht geleugnet werden, dass sie auf die Gemüther der Unvorsichtigen eine ätzende Wirkung ausüben. Ganz und gar irreführend für die Einen und empörend für die Andern ist es, auf die protestantische Literatur, die zu allen Zeiten ihres Bestandes eine volle Schale bitterster Verunglimpfung auf die katholische Kirche ausgegossen hat, einen gleißenden Schimmer zu werfen, während die Gebrechen am menschlichen Leibe der Kirche einseitig hervorgehoben und redselig mitgetheilt werden.

Mit dem katholischen Gehalt hat auch die katholische Färbung in der Darstellung — denn auch eine solche gibt es — Einbuße gelitten. — Das menschliche Sinnen duldet nicht lange heimliche Verborgenheit. Gekleidet in die wahrnehmbare Gestalt der Rede ringt es nach öffentlicher Beachtung. Obschon die Verknüpfung des inneren Sinnes mit der äußeren Form auch nach der Feststellung conventioneller Begriffszeichen zum großen Theil dem jeweilig herrschenden Geschmack anheimgestellt ist, so bedienen sich doch bestimmte Gedankenkreise unbeeinflusst vom Wandel der Zeiten mit Vorliebe gewisser Darstellungsmittel. Das katholische Denken und Fühlen hat durch die Jahrhunderte herauf unter der fast unendlichen Mannigfaltigkeit seiner Blüten und Früchte bei verschiedenen Nationen und Individuen seinen hervorragenden Kundgebungen einen specifischen Typus aufgeprägt. Die liebevolle Beschäftigung mit den Quellen der theologisch-dogmatischen Erkenntnis, der Anschluss an die sokratische Philosophie, die eifersüchtige Bewachung der Reinheit der überlieferten Lehre, der ernste

Kampf mit den inneren und äußeren Feinden des Glaubens und der guten Sitte, die über alles feste Glaubenszuversicht, der rastlose Seeleneifer und das ernste Bestreben, auf Überzeugung und Gemüth der Gläubigen bestimmend einzuwirken, der überirdische Geist der Buße und Selbstverleugnung — dies alles hat entscheidenden Einfluss auf die eigenthümliche Färbung der echt katholischen Literatur ausgeübt. Daraus entsprang die Klarheit, welche bis auf den Grund sehen läßt und die unerbittliche Bestimmtheit in den schwersten Forderungen an das menschliche Gemüth. Die katholische Literatur schreitet einher im bewussten und gewollten Gegensatz zur Häresie, der sich zuweilen in dem Kampfe um ein Wort äußert. Man denke an ὁμοούσιος, persona, natura, transsubstantiatio! Ebenso abgeneigt dem inhaltsleeren Wortschwall als dem aufreizenden Appell an die menschlichen Leidenschaften erreicht die Blüte der katholischen Literatur, vertraut mit der eigenthümlichen Erkenntnisweise der menschlichen Vernunft, durch sinnreiche Bilder und Gleichnisse jene ganz eigenartige unctio spiritualis, die alles unruhige, leidenschaftliche, irdische, schwermüthige aus der Seele verscheucht und so selbst den sterblichen Theil der Menschennatur nach oben zieht und verklärt.

Ganz anders klingt die Sprache des Protestantismus und der mit dem persönlichen Gott verfeindeten Philosophie! Die unsicher tastende, wie unruhige Lohe flackernde Denkweise hat ihr eigenes Gepräge auch der Sprache aufgedrückt. Niemand weiß heutzutage die positiven Ziele anzugeben, welche der Protestantismus und seine hörige Philosophie verfolgt, oder die Anforderungen, welche er an seine Anhänger stellt. Das verworrene Denken hat die Bedeutung der wichtigsten Wörter zur schaukelnden Woge gemacht und die scharfe Controle des Sinnes einer Rede ist unmöglich geworden. Schön und geistreich für den ersten Anschein befriedigt sie doch den nach einem Ufer ausblickenden Verstand nicht. Die Bilder und Gleichnisse sind losgelöst von allen Beziehungen zur übernatürlichen Heilsökonomie und dienen fast ausschließlich der Befriedigung ästhetischer Bedürfnisse.

Weit entfernt Missbilligung zu verdienen, hat das Bestreben katholischer Schriftsteller, aus der gefälligen Darstellung literarischer Erzeugnisse aller Art zu lernen, gerechten Anspruch auf Beifall. Allein, dass in die Behandlung ernster theologischer Fragen durch unbehutsame Beschäftigung mit der protestantischen Theologie und der ungläubigen Philosophie eine unsichere, ausschweifende Terminologie Eingang gefunden hat, ist eine bedauernswerte Erscheinung. Mussten

wir es doch erleben, dass katholische Glaubens- und Sittenlehren so verblümt und kraftlos vorgetragen wurden, dass sie dem schwer bedrängten Erdenpilger nicht so sehr als Worte des Trostes denn als bitterer Hohn klingen mussten. Freilich, wenn nur Einzelne in der Abschwächung des Inhaltes durch die Auswahl der Worte sich gefallen würden, möchte es sich nicht der Mühe lohnen davon zu reden. Dass jedoch das Übel schon weiter um sich gegriffen hat, beweisen die öffentlichen Beifallsbezeugungen, welche die im trüben Wortschwall sich verbergende Seichtigkeit der Speculation gefunden hat.

Wir hoffen, dass die Freunde dieser Zeitschrift im Hinblick auf die gekennzeichnete Geistesrichtung der Meinung beistimmen werden, dass unter den gegenwärtigen Aufgaben der katholischen Wissenschaft die Wahrung und Förderung des kirchlichen Geistes nach Inhalt und Form gegenüber protestantischer Beeinflussung eine aufmerksame Beachtung verdiene. Die verschiedenen Zweige der katholisch-apostolischen Wirksamkeit werden ihrer Natur entsprechend verschiedene Mittel zur Erreichung des Zieles anwenden. Sache der wissenschaftlichen Bestrebungen wird es vor allem sein, mit Klarheit und Entschiedenheit die specifisch katholischen Lehren in den Vordergrund zu stellen, zu vertheidigen und ungescheut alle Consequenzen zu ziehen, welche sich aus denselben für die Theorie und Praxis ergeben. Überzeugt vom Walten des heiligen Geistes in der Kirche Gottes wird die Wissenschaft freudig mit ihren Waffen für die Ehrfurcht einstehen, welche den katholischen Einrichtungen, Culthandlungen und Cultgegenständen bis herab zum unscheinbarsten Sacramentale gebürt. Da darf es kein verrätherisches Schweigen geben und, wenn nöthig, muss der Kampf mit Hintansetzung aller persönlichen Rücksichten aufgenommen werden. Ein falsches Mitleid mit einer Person könnte zur Grausamkeit gegen Viele werden.

Die katholische Wissenschaft wird jene Lehrsätze in Schutz nehmen, die zwar nicht ausgesprochene Dogmen des Glaubens sind und von manchen als Schulmeinungen verächtlich behandelt werden, aber doch entweder mit logischer Consequenz aus den Dogmen fließen, oder in ihnen so gut begründet sind, dass ein Widerspruch als verwegen bezeichnet werden müsste.

Dem in verschiedenen Formen ausgesprochenen Vorurtheil, die speculative Bearbeitung der geoffenbarten Lehre durch die aristotelische

Philosophie — also die scholastische Theologie — sei als nicht mehr zeitgemäß durch eine andere, zB. historische, Behandlung der Dogmen zu ersetzen, muss ohne Beeinträchtigung der dogmengeschichtlichen und patristischen Arbeiten entgegengearbeitet werden durch Wiederaufnahme bezw. Fortsetzung der durch die Ungunst der Zeiten abgebrochenen scholastischen Untersuchungen. In manchen speculativen Fragen, die eine endgiltige Lösung verheißen, ist noch keineswegs das letzte Wort gesprochen worden. Oder sollten sie etwa einer Untersuchung nicht wert sein? Die Mathematiker erheben sich in ihren Begriffsspeculationen zu einer schwindelnden Höhe und niemandem kömmt es bei, sie wegen dialectischer Mikrologie zu tadeln; dem Physiker, dem Sprachforscher, dem Historiker ist nichts von dem, was mit seinem Ideenkreis in Zusammenhang steht, unbedeutend und niemand tadelt sie wegen Mikrologie. Und gerade dem Theologen soll es verwehrt sein, an der Vollendung der heiligen Wissenschaft zu arbeiten, sei es auch nur, um eine Kreuzblume am lebendigen Dom der Kirche zu formen?

Eine eigenthümliche Gefahr droht dem katholischen Denken und der pietätvollen Ergebenheit gegen die römische Kirche durch die tendenziöse Geschichtsschreibung. Wie leicht gelingt es dem gewissenlosen Historiker bei gewahrtem Schein der Objectivität eine ganze Cultperiode in einem falschen Lichte darzustellen, durch frivole Behandlung der Nachtseite im Leben mancher Kirchenfürsten dem unbedachtsamen Leser den Keim des Misstrauens und der Abneigung gegen die römische Hierarchie einzusenken. In hervorragender Weise machen sich deshalb um die Ehre der Kirche jene Männer verdient, die zwar mit aller Treue auch die dunklen Punkte in der Kirchengeschichte behandeln, aber von Liebe für die Kirche erfüllt dies nach dem Beispiel der Verfasser der hl. Bücher des alten und neuen Bundes in einer Weise thun, dass nur solide Erbauung, Bekräftigung im Glauben, in der Hoffnung, in der Liebe und in der Furcht Gottes die Frucht der der Lectüre beim verständigen Leser ist! Es ist eben nicht dasselbe, wenn die sorgliche Liebe und wenn frivole Schmähsucht oder missverstandenes Bestreben nach Objectivität die Schattenseiten eines Gegenstandes zum Vorwurf der Erörterung machen.

Von besonderer Wichtigkeit sind die Forschungen, die sich mit den hl. Büchern befassen. Es ist zu wünschen, dass viele katholische Gelehrte sich der historisch-philologischen und überhaupt der realwissenschaftlichen Seite derselben bemächtigen und so jeden Vorwurf der unrühmlichen Abhängigkeit von der protestantischen Forschung gegen-

standslos machen. Gewiss aber wäre es nicht dem kirchlichen Geist entsprechend, wenn darüber die großen Principienfragen und die Ausbeutung des Lehrinhaltes der hl. Schrift eine Verkümmerung erleiden würden. — Manche Ansichten älterer Bibelforscher haben im Lauf der Zeit richtigeren den Platz eingeräumt und manche der jetzt herrschenden werden dasselbe Schicksal erleben. Doch gegen den Geist der Kirche wäre es, jeder neu ausgeheckten Lehre als einem sicheren Resultat der modernen Forschung mit voreiliger Darangabe des Überkommenen nachzulaufen, sowie es gegen die Forderungen der Vernunft wäre, in Fragen, welche der freien Discussion überlassen sind, gegen die Gründe neuer Lösungsversuche hartnäckig das Ohr zu verschließen.

Mit der Sache selbst ist nun einmal ihre Darstellung so sehr verwebt, dass nicht selten die Vorzüge oder Gebrechen dieser auf jene übertragen worden sind. Geschah dies immerhin mit Unrecht, so dient es uns doch als Warnung, nicht durch Unterschätzung der äußeren Form die berechtigten Anforderungen des guten Geschmackes zu verletzen und so der Sache selbst zwecklos zu schaden. Vielleicht mehr als je ist in der Gegenwart der Geschmack der Lesewelt feinfühlig für den Rythmus der Prosa und bestechlich durch eine farbenreiche, anschauliche, den ganzen Menschen ansprechende Darstellung. Würde die glaubens- und sittenlose Literatur unserer Tage mit gleichem Erfolg ihr zerstörendes Werk ausüben können, wenn sie im schlichten Kleid einer trockenen und schematischen Darstellung sich präsentierte? Hätte Nietzsche mit dürren Worten sein Übermenschenthum feil geboten, würde vielleicht nicht jetzt schon sein Name ohne Sang und Klang der Vergessenheit anheimgefallen sein? — Die Kinder der Welt sind in ihrer Art oft klüger als die Kinder des Lichtes.

Die unendliche Bedeutsamkeit der katholischen Wahrheiten wird zwar auch ohne äußeren Schmuck zu allen Zeiten sich selbst empfehlen und die schlichte schematische Behandlung der theologischen Fragen wird jeder Lehrer als die geeignetste und fruchtbarste für den Unterricht finden. Wir brauchen aber auch theologische Werke, welche nicht nur auf Unterweisung des Verstandes, sondern auch auf Anregung des Gemüthes ausgehen und in diesen muss sich mit der Wahrheit und Fülle der Gedanken die Schönheit der Form paaren. Oder sollte gerade die heilige Wissenschaft gegen die Kunst sich spröde erweisen? Keine aller Wissenschaften enthält so viel von dem, was geeignet ist, das Menschenherz zu bewegen, vom Furchtbaren und Großartigen bis zum Zarten und Sinnigen als die Theologie. Darum bietet

auch keine andere Wissenschaft so viele Gedanken dar, welche der vollendetsten künstlerischen Darstellung wert sind, als die Theologie.

Die Männer der katholischen Wissenschaft sollen sich nicht damit bescheiden, das goldhaltige Erz im Schweiße des Angesichtes aus dunklen Schachten herbeizuschaffen, sie sollen auch das Gold aus dem Erz gewinnen; welchen Nutzen hätte am Ende das immerwährende Forschen, wenn niemand das Erforschte zum nützlichen Gebrauch für viele bearbeitete? Die Wissenschaft darf nie vergessen, dass sie höheren Gütern untergeordnet ist: der Ehre des dreieinigen Gottes und dem Heile unsterblicher Seelen.

Senfkörnlein, Tollkorn und höhere Parabelkritik.

Von Leopold Fonck S. J.

1. Der verdiente holländische Parabelerklärer C. E. van Koetsveld bemerkt bei der Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut auf dem Acker, es sei leider bei vielen Autoren noch „eine Scheidewand aufgerichtet zwischen dem Studium der Natur und der Schrift, dieser doppelten Offenbarung Gottes“[1]).

Man braucht in der That nur einen Blick in die Schriften zu werfen, welche von der Bibel handeln, um sich bei den meisten von der Wahrheit dieser Bemerkung zu überzeugen. Es ist ja auch leicht erklärlich, dass den meisten Exegeten Zeit und Gelegenheit fehlt, bei ihren Fachstudien sich auch einige Kenntnis in naturwissenschaftlichen Dingen anzueignen. Dazu kommt, dass die genauere Erforschung dieses Wissenszweiges, namentlich für die Länder der Bibel, ein Kind unserer Tage ist. Daher versagen in diesen Stücken für gewöhnlich die Werke der Väter und älteren Erklärer, aus denen doch bewusst oder unbewusst, mehr als manche es zugeben, auch von der modernsten Wissenschaft entlehnt wird.

Aber wenn wir den Alten der christlichen Vorzeit aus ihrer mangelhaften Kenntnis der Natur keinerlei Vorwurf machen können, so steht die Sache bei den Vertretern der heutigen Wissenschaft doch anders. Zunächst wäre es für die meisten verhältnißmäßig leicht, bei den reichen Hilfsmitteln, die ihnen zu Gebote stehen, auch über

[1]) C. E. van Koetsveld, De gelijkenissen des Zaligmakers, Schoonhoven (1869), I, 80.

solche Fragen sich zuverlässigen Aufschluss zu verschaffen. Sodann lassen sich manche von diesen kritischen Vertretern durch die ganze Richtung ihrer Studien und Arbeiten verleiten, ihre neuen und willkürlichen Hypothesen auch auf solche Punkte zu stützen, die sie bloß wegen des Mangels naturwissenschaftlicher Kenntnisse noch irgendwie als feste Punkte betrachten können.

Derartige handgreifliche Missgriffe zeigen recht augenscheinlich, auf wie schwachem Fundamente sich oft so ein hoher kritischer Bau der modernen Wissenschaft erhebt. Je kühner die Zinnen dieses Baues gen Himmel streben, je trotziger der Titanenmuth dieser Kritiker die Autorität der ganzen christlichen Vergangenheit und des Wortes Gottes selber zurückweist, desto kläglicher erscheint auch ihr thörichtes Wagnis, auf Schutt und Sand eine himmelstürmende Feste errichten zu wollen.

2. Wir wählen zur Beleuchtung dieses kritischen Vorgehens einige Beispiele aus dem Gebiete der Parabelerklärung. Diese wunderbar schönen und inhaltreichen Bilderreden des Herrn enthalten ja in Wahrheit einen kurzen Inbegriff all seiner Lehren; sie bieten uns vor allem einen erhebenden Unterricht über das Himmelreich, das Christus auf Erden für alle Völker und für alle Zeiten in seiner heiligen Kirche errichtet hat. Wesen und Werden und Wachsen und Wirken dieses himmlischen Gottesreiches wird uns da vom göttlichen Lehrmeister selbst in wunderbar einfachen und doch so erhabenen Gleichnissen geschildert; jedem einzelnen wird ein klares Bild der Bedingungen zur Theilnahme an diesem Reiche vorgehalten, während zugleich die hehre Gestalt des Fürsten und Königs in seiner ganzen Würde und Majestät, aber auch in der nie versiegenden Liebesfülle seines königlichen Herzens zum freudigen Anschluss an seine Person und sein Werk einladet.

Können wir uns wundern, dass die Gegner ganz besonders auf diesen Theil des Evangeliums ihr Augenmerk gerichtet haben? Sie suchen möglichst viel von diesen Lehren als nicht zum ursprünglichen Bestand der Verkündigung Christi gehörend zu erweisen. Überall soll in einer späteren Generation die Hand der Evangelisten an der ‚apostolischen Quelle‘ gemodelt und die katholisch klingenden Ideen hineingebracht haben.

Unter den ‚Beweisen‘ werden auch die naturwissenschaftlichen Momente mit besonderem Nachdruck verwendet. Kaum in einem anderen Theile der hl. Schrift kommen ja diese so sehr in Betracht, als gerade in den Parabeln; denn eben in diesen Gleichnisreden

pflegt der Heiland ein Bild aus der natürlichen Ordnung zu wählen, um eine übernatürliche Wahrheit über das Himmelreich zu veranschaulichen. Dabei verwendet er neben den Scenen aus dem menschlichen Leben auch mit Vorliebe Bilder aus der Naturwelt, in welcher sein allsehendes Auge überall die mannigfachsten Beziehungen zu der übernatürlichen Welt der Gnadenordnung erkannte.

Wir wollen an zwei dieser Bilder das Vorgehen der Kritiker etwas näher prüfen, nämlich an dem Senfkörnlein und dem Unkraut unter dem Weizen. Sie haben für uns ein ganz besonderes Interesse, sowohl wegen der herrlichen Wahrheiten vom Himmelreiche, die in diesen Parabeln niedergelegt sind, als auch weil sie uns von der hl. Kirche alljährlich in den sonntäglichen Evangelien am fünften und sechsten Sonntage nach Epiphanie zur Betrachtung vorgelegt werden.

Wir beschränken uns hier aber auf die der Natur entnommenen Züge und die daran anknüpfenden Behauptungen der Kritiker[1]).

I.

3. Das Gleichnis vom Senfkörnlein wird uns von den drei ersten Evangelisten übereinstimmend berichtet[2]), obwohl der hl. Lukas wahrscheinlich eine Wiederholung der schon früher (bei der von Matthäus und Marcus angedeuteten Gelegenheit) vorgelegten Parabel erzählt.

Aus den Worten der Evangelisten entnehmen wir für die Bestimmung der vom Heilande gemeinten Pflanze die folgenden Merkmale:

1. Der Name der Pflanze ist σίναπι, *sinapi* (oder *sinapis*); er findet sich außer in den angeführten Stellen nur noch bei Matth. 17, 20 und Luk. 17, 6 in dem Ausspruch Christi über den ‚Glauben gleich einem Senfkörnlein'. Bei den Profanschriftstellern kommt er häufig vor, seit der macedonischen Zeit in den Formen σίναπι, σίναπυ und poetisch σίνηπυ, während die älteren, sowie auch Theophrast und die Attiker meist νᾶπυ gebrauchen[3]).

2. Das Samenkorn zeichnet sich durch besondere Kleinheit aus, so dass von ihm gesagt werden kann: ‚es ist kleiner als alle Samen-

[1]) Näheres über diese und die übrigen Gleichnisse bietet mein Buch: ‚Die Parabeln des Herrn im Evangelium', dessen baldige Veröffentlichung vorbereitet wird.

[2]) Matth. 13, 31 f. Mark. 4, 30—32. Luk. 13, 18 f.

[3]) Vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere⁶, Berlin 1894, S. 206—8.

körner auf der Erde' (Matth. 13, 32. Mark. 4, 31). Es wird in diesen Worten aber nur verglichen mit den im palästinensischen Gemüsegarten gewöhnlich cultivierten Gewächsen und soll keineswegs auch botanisch als das allerkleinste bezeichnet werden.

3. Die Pflanze gehört zu den Gewächsen, die auf dem Felde oder im Garten gesäet werden; sie wird auch ausdrücklich zu den Gartenkräutern (τὰ λάχανα, *olera*) gerechnet. Man wird daher eher an ein einjähriges, alljährlich sich erneuerndes Gewächs, als an eine ausdauernde Pflanze zu denken haben.

4. Das Gewächs schießt bald über die anderen Kräuter empor und treibt große Zweige, so dass man es einen Baum (δένδρον) nennen kann. Auch diese Benennung ist aber nach dem ganzen Zusammenhang relativ zu nehmen, nämlich im Vergleich mit den übrigen Gartenkräutern; es ragt über diese so sehr hervor, wie ein Baum auf den palästinensischen Hügeln über das niedere Gestrüpp.

5. Die Vögel des Himmels kommen herbeigeflogen, um sich auf den Zweigen und im Schatten der Pflanze niederzulassen. Der griechische Ausdruck κατασκηνοῖν, der von allen drei Evangelisten gebraucht wird, bedeutet eigentlich ‚sein Zelt aufschlagen', dann allgemein ‚sich niederlassen', ‚wohnen'. Er braucht nicht nothwendig vom Nisten verstanden zu werden, sondern kann auch ein vorübergehendes Ausruhen oder Sitzen bezeichnen.

6. Aus dem Gleichnis geht endlich noch hervor, dass diese Pflanze den Jüngern und dem Volke wohl bekannt sein musste, sowohl in Galiläa, wo die Parabel wahrscheinlich zuerst vorgelegt wurde, als als auch in den Städten und Ortschaften auf dem Wege nach Jerusalem, wo sie später nach dem hl. Lukas in einem Synagogenvortrag zur Verwendung kam.

4. Diesen Merkmalen entspricht nun vollkommen unsere gewöhnliche Senfpflanze, die den alten Namen *Sinapis* auch bei den Jüngern der scientia amabilis beibehalten hat und zur Familie der *Cruciferae* oder Kreuzblütler gehört.

Zunächst bedeutet der alte griechische und lateinische Name sicher eine Pflanze aus dieser Gattung, die noch heute bei den Griechen σίναπι oder νάπι (auch ἀγριοβροῦβα) und bei den Italienern *senape* oder *senapa* genannt wird[1]). Bei den Arabern in Palä-

[1]) Vgl. H. O. Lenz, Botanik der alten Griechen und Römer, Gotha 1859, S. 622 f.



stina heißt die Senfpflanze *chardal*; mit demselben Worte wird sie in der syrischen Übersetzung des N. T. (sowohl in der auf dem Sinai gefundenen, als auch in der gewöhnlichen Peschitta u. a.), bei syrischen Schriftstellern und im Talmud bezeichnet[1]).

Das Samenkorn der Senfpflanze ist recht klein und winzig und war den Juden als solches bekannt (vgl. Matth. 17, 20 Vulg. 19). Namentlich bei den späteren jüdischen Schriftstellern findet sich häufig die sprichwörtliche Redensart: ‚so klein wie ein Senfkorn'[2]). Die seit den Tagen des sel. Albert d. Gr. öfters erörterte Schwierigkeit, dass zB. der Mohnsame (*Papaver*) noch winziger und kleiner sei, weist Salmeron mit der Bemerkung zurück, dass der Mohn nicht zu den in palästinensischen Gärten cultivierten Gewächsen gehört habe, während Maldonat mit Recht hervorhebt, dass ganz besonders in solchen sprichwörtlichen Redensarten am allerwenigsten philosophische und botanische Bestimmtheit verlangt werden dürfe; der Heiland wolle offenbar das Senfkörnlein nur als eine von den kleinsten Sämereien bezeichnen[3]).

Die Senfpflanze ist ferner ein in Palästina überall verbreitetes Gewächs. Man findet wild besonders drei Arten: *Sinapis arvensis* L. (arab. *chardal barri*), der Ackersenf, das auch bei uns gemeine Ackerunkraut, das man fälschlich auch als Hederich bezeichnet; *Sinapis alba* L. (arab. *chardal abyadh*), der weiße Senf, ein ebenso gemeines Ackerunkraut; *Sinapis nigra* L., oder richtiger *Brassica nigra* Koch (arab. *chardal aswad*), der schwarze Senf oder

[1]) Vgl. J. Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881, n. 134. — Unter Leinkapseln aus ägyptischen Gräbern der XII. Dynastie wurden 1881 in Theben einige Schötchen Senfsamen gefunden, die G. Schweinfurth als *Sinapis arvensis* L. var. *Allionii* Jacquier bestimmte. Vgl. Fr. Woenig, Die Pflanzen im alten Ägypten, Leipzig 1886, p. 227.

[2]) Vgl. die Stellen bei Buxtorf, Lex. chald. et talmud. p. 822, und J. J. Wetstein, Novum Test. graecum, Amstelaedami 1751, I, 404. — O. Celsius, Hierobot., ebd. 1748, II, 256 f. J. Lightfoot, Horae hebr. in Mt. 13, 32 (Opera ed. *Leusden* II, 327 f.). — Auch im Koran wird diese sprichwörtliche Redensart gebraucht (Sure 21, 48).

[3]) Alph. Salmeron, De parabolis D. N. J. Chr., Coloniae Agr. 1613, tract. 8, p. 41. Joh. Maldonat, Comment. in Mt. 13, 32, Mussiponti 1596, p. 317.

schwarze Kohl. Außerdem findet sich in Ägypten, im östlichen Arabien und bei Jericho noch *Sinapis juncea* L.[1]).

Zwei von diesen Arten werden auch in Palästina in Gärten und auf dem Acker angebaut, hauptsächlich um das Senföl, das schon den Alten bekannt war, aus den Samenkörnern zu gewinnen; es sind *Sinapis juncea*, das man aber nur stellenweise antrifft, und überall verbreitet *Brassica nigra*[2]). Ob diese selben Arten, oder auch *Sinapis alba*, in früheren Zeiten und in den Tagen Christi in Palästina cultiviert wurden, wird sich schwer feststellen lassen; in unseren abendländischen Gegenden wird auch *Sinapis alba*, ebenso wie *Brassica nigra* des Öles wegen und zur Gewinnung des Gewürzes, sowie zu medicinischem Gebrauche angebaut. Dass die Senfpflanze in Palästina auch schon in alter Zeit cultiviert wurde, zeigen mehrere Stellen der Mischna[3]). Auch Theophrast rechnet den Senf schon zu den κηπευόμενα und zum γένος λαχανῶδες (Hist. pl. VII, 1, 1 f. Vgl. Plin. XIV, 8, 170; XX, 22, 236 ff.).

Jedenfalls hat nach den heutigen Verhältnissen Palästinas, die bei dem sehr conservativen Charakter des Orients für gewöhnlich einen Schluss auf die Zeit Christi in solchen Fragen zulassen, der letztgenannte schwarze Senf als die im Lande verbreitetste, wild und cultiviert vorkommende Art den ersten Anspruch auf die Ehre, der biblische Senf zu sein, wenigstens soweit dieser Punkt entscheidend ist.

Rücksichtlich der übrigen Stücke muss er sich vorzüglich mit seinem Geschwisterkind *Sinapis alba* in diese Ehre theilen. Sie gehören beide, wie die ganze Gattung, zu den krautartigen, einjährigen Gewächsen. Sie wachsen in kurzer Zeit über die anderen Kräuter hinaus und treiben viele und große Zweige, namentlich in wärmeren Gegenden und an fruchtbaren Standorten. Schon Maldonat erzählt von Spanien: ‚In calidioribus locis longe supra humanam staturam assurgit, ut ubi copia est, silva esse videatur. Vidi ego saepe in Hispania sinapi loco lignorum magnos furnos ad coquendum panem calefieri'[4]).

---

[1]) E. Boissier, Flora orientalis I, Basileae et Genevae 1867, p. 390 f. 394 f. G. E. Post, Flora of Syria, Palestine and Sinai, Beirut (1896), p. 75. 76 f.

[2]) Boissier und Post ll. cc. Post in J. Hastings, Dictionary of the Bible III, Edinburgh 1900, p. 463.

[3]) Mischna, tract. Pea 3, 2; Ma'aseroth 4, 6 u. a.

[4]) Maldonat, Comment. in Mt. 13, 32 (ed. cit. p. 317).



In Palästina kann man sich namentlich am fetten und feuchten Ufer des Jordan, zB. nicht weit von Jericho, nördlich von der Mündung des Wadi el-Delt, von dem üppigen Wachsthum und der Größe der Senfstauden und -sträucher überzeugen[1]); sie erreichen dort eine Höhe von 3 bis 4 Metern, und man könnte sich nicht wundern, wenn ein Araber von einem *shadjaret el-chardal*, einem Senfbaume spräche, da er sogar viel kleinere Sträucher als *shadjar* bezeichnet[2]). Auch ohne uns auf die oft citierten, etwas fabelhaft klingenden Erzählungen des Talmud zu berufen[3]), können wir daher die Worte ‚es wird zu einem Baume' bei der Senfstaude als gerechtfertigt und wohl begründet bezeichnen, zumal der Stengel solch' hoher Sträucher fast nichts Krautartiges mehr an sich hat, sondern eher holzig zu nennen ist.

Dass die Vögel sich in solchen Sträuchern gerne niederlassen, versteht sich namentlich in Palästina eigentlich schon von selbst, da es dort zwar mancherlei Vögel, aber, wenigstens in manchen Gegenden, nicht so gar viele Sträucher und Bäume gibt. Außerdem hat der Senfstrauch nach der Aussage zahlreicher und sehr gewiegter Zeugen für diese beschwingten Gäste noch eine ganz besondere Anziehungskraft: denn wie Maldonat, Tristram, Thomson, Furrer, Post, Le Camus u. a. sagen, lieben die Vögel, namentlich die Goldfinken und Stieglitze, ganz besonders den Senfsamen und fliegen in Scharen

[1]) Der hochw. Herr Dekan Albert von Hörmann in Matrei machte mich noch besonders darauf aufmerksam.

[2]) G. E. Post bei Hastings aaO. — W. M. Thomson erzählt in seinem interessanten Werk ‚The Land and the Book' II (Central Palestine and Phoenicia), London 1883, wie er am Fluss Jabok (*Nahr Zerka*) einen eigentlichen ‚Senfbaum' von mehr als 12 engl. Fuss Höhe ausgegraben (p. 163) und am See Huleh wilde Senfsträucher getroffen habe, die selbst dem Reiter auf dem Pferde noch über den Kopf giengen (p. 453).

[3]) Im Jerusalemer Talmud heißt es: ‚Rabbi Joseph hat gesagt: In Sichem wuchs einmal eine Senfstaude mit 3 Zweigen. Einer von diesen wurde abgerissen, und man deckte mit ihm (mit seinem Holze) die Hütte eines Töpfers, und fand an ihm 3 Kab Senfsamen (anderswo heißt es: 9 Kab). Rabbi Simeon, der Sohn Chalaphta's, hat gesagt: Ich hatte in meinem Garten eine Senfstaude, auf die ich hinaufsteigen konnte, wie man auf einen Feigenbaum steigt' (Pea fol. 20b bei Wetstein, Nov. Test. gr. I, 404).

herbei, um auf den Zweigen der Stauden auszuruhen und die schwarzen Körnchen aus den reifen Schoten herauszupicken[1]).

5. Aus dem Gesagten dürfen wir wohl mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit den Schluss ziehen, dass die gewöhnliche Senfpflanze, und namentlich der schwarze Senf, allen Merkmalen entspricht, welche uns vom Senfkorn in der Parabel angegeben werden.

Sehen wir uns nun die eine oder andere kritische Behauptung über das Senfkörnlein etwas näher an. Um mit einem schon etwas älteren Autor zu beginnen, so meinte J. Frost vor etwa 75 Jahren, statt des traditionellen gewöhnlichen Senfes eine bessere Sorte bieten zu können, indem er *Phytolacca dodecandra* Heritier als die wahre biblische Senfpflanze in Vorschlag brachte[2]). Er hatte dabei aber übersehen, dass diese Pflanze oder doch wenigstens eine nahe Verwandte derselben (*Phytolacca decandra* Linné) zwar in Palästina existiert, aber erst seitdem sie aus ihrer Heimat Amerika dorthin übertragen ist; höchstens ließe sich eine andere Art, *Phytolacca pruinosa* Fenzl, als im Orient heimisch betrachten, auf die aber der Name und die in der Parabel angegebenen Merkmale ebenso wenig passen[3]). Solch' ein ganz missglückter Versuch ist charakteristisch als einer von den vielen Fällen, in denen Neuerungssucht und der Geist der Opposition gegen die Überlieferung sich selber eine Grube graben.

Während dieser Einfall wenig Anklang gefunden hat, wurde einem anderen Vorschlag eine etwas bessere Aufnahme gewährt. Mit Rücksicht auf die ‚großen Zweige' und den ‚großen Baum'[4]) glaubten die Reisenden Irby und Mangles und nach ihnen besonders Dr. Royle statt der unscheinbaren Senfpflanze einem exotischen Senfbaume den Vorzug geben zu müssen; der letztere suchte die von

---

[1]) Maldonat aaO. H. B. Tristram, The Natural History of the Bible[8], London 1889, p. 473. W. M. Thomson aaO. p. 453. K. Furrer Art. ‚Senf' in Schenkel's Bibellexikon V, Leipzig 1875, p. 281. G. E. Post bei Hastings aaO. E. Le Camus, Vie de N. S. J. Chr.[6] II, Paris 1901, p. 63.

[2]) J. Frost, Remarks on the mustard-tree mentioned in the New Testament, London 1827.

[3]) Vgl. Boissier, Flora orient. IV, Genevae et Basileae 1879, p. 895; Post, Flora p. 695.

[4]) Luk. 13, 19 δένδρον μέγα im Textus receptus, obwohl das μέγα nicht genügend bezeugt erscheint.



den beiden ersten aufgestellte Meinung mit dem Aufwand von großer Gelehrsamkeit zu beweisen und zu zeigen, dass weder der weiße noch der schwarze Senf, sondern vielmehr die persische *Salvadora* der von Christus in der Parabel gemeinte Baum sei[1]).

Der Meinung folgten in England der Reisende Stanley, J. H. Balfour u. a., in Deutschland namentlich H. Ewald, H. J. Holtzmann, H. A. W. Meyer, B. Weiß, obwohl weder beständig noch überall: Holtzmann erklärte sich früher (zu Luk. 13, 19) einfach für diese Salvadora, jetzt meint er nur noch: ‚man denkt an Salvadora', doch könne auch nach Jülicher die Senfstaude ein Baum genannt werden[2]). Er sowohl wie Weiß lassen aber den gewöhnlichen Senf für Matthäus und Marcus wenigstens theilweise noch in seinem Rechte. Außer den Genannten lassen, so viel ich sehe, noch R. Ch. Trench, Fr. Hamilton, A. Plummer und R. Riezler die Frage, ob Senfbaum oder Senfstaude, offen[3]). Dagegen wird der Senfbaum von den allermeisten katholischen wie protestantischen Exegeten entschieden verworfen: so zB. um nur einige Namen zu nennen, von Bisping, Schegg, Schanz, Reischl, Le Camus, Tiefenthal, Knabenbauer, Riglutsch, Fillion, Grépin; Winer, Keil, van Koetsfeld, Furrer, Riehm, Edersheim, Göbel, Hahn, Stockmeyer, Rösgen, A. E. Knight, Henslow, Bruce, Tristram, W. M. Thomson, Kinzler, Groser, Post &c.

---

[1]) *Irby* and *Mangles*, Travels in Egypt and Nubia, Syria and Asia Minor during the years 1817 and 1818, London 1844, p. 255 bei A. B. Bruce, The parabolic teaching of Christ[9], London 1900, p. 99 f.). Dr. Royle in Journal of Sacred Literature 1849, p. 249 ff. (citiert von A. Jülicher, Gleichnisreden II, 575), und schon früher in The Athenaeum, March 23, 1844 nach einem Vortrag in der Royal Asiatic Society 1844. Vielleicht schon vor ihm sprach Dr. Lindley in seiner Flora Indica diese Ansicht aus; vgl. R. Ch. Trench, Notes on the Parables[66], London 1898, p. 108 f.

[2]) H. J. Holtzmann im Hand-Commentar z. N. T. I, 1[3], Tübingen 1901, p. 377.

[3]) R. Ch. Trench, Notes on the Parables[66], London 1898, p. 108. Fr. Hamilton, Botanique de la Bible, Nice 1871, p. 71. A. Plummer zu Luk. 13, 19 in Internat. critical Commentary, Edinburgh 1896, p. 344 f. R. Riezler, Das Evang. U. H. J. C. nach Lukas, Brixen 1900, p. 407.

Lautet es da nicht etwas wie Übertreibung, wenn der neueste kritische Parabelausleger Ad. Jülicher behauptet: ‚Unglücklicherweise streiten die Exegeten gerade der letzten zwei Generationen heftig um den Hauptgegenstand dieser Parabel', nämlich die Bedeutung von σίναπι?[1]) Der heftige Streit, den er noch entscheiden möchte, ist thatsächlich für die Mehrzahl längst und mit noch besseren Gründen, als J. angibt, zugunsten des Senfstrauches entschieden.

6. Durch ein eigenthümliches Missgeschick verräth aber derselbe Kritiker, wie schon in dieser Übertreibung, so auch sonst hier mehrfache Unkenntnis der in Frage kommenden naturgeschichtlichen Verhältnisse. Zunächst wiederholt er die gänzlich unbewiesenen Behauptungen, dass die *Salvadora persica* am Galiläischen Meere vorkomme und denselben arabischen Namen wie der Senf führe. Schon Tristram hatte längst darauf hingewiesen, dass die Annahme vom Vorkommen dieses Baumes beim See Tiberias gänzlich unbegründet sei, und dass derselbe sicher dort nie blühen und Frucht tragen könne[2]). Es ist eben eine Pflanze des tropischen Klimas, wie es in Palästina nur am todten Meere sich findet; eben deshalb ist hier an der tiefsten Depression der Erdoberfläche eine ganz besondere Flora zu Hause, die sonst nirgendwo im hl. Lande gedeiht. Das Verbreitungsgebiet der *Salvadora persica* Garcin ist das innere Algier, Abyssinien, Südarabien und Indien, und Boissier nennt in seiner classischen Flora orientalis als ihren einzigen Fundort im vorderen Orient das ägyptische Ufer des rothen Meeres, zwischen Kosseir und Ras Benaß[3]).

Post, der beste Kenner der palästinensischen Flora, bestätigt zwar das Vorkommen dieser tropischen Pflanze am todten Meere, aber er stellt auch mit Nachdruck fest, dass sie nur dort und sonst nirgends im hl. Lande sich findet. Er bezeichnet es auch als sehr zweifelhaft, dass diese Salvadora allgemein den Namen *chardal* (Senf) trage; obwohl er ganz besonders auf die arabischen Pflanzennamen geachtet hat, hörte er diesen nie für unsern fraglichen Baum. Ganz besonders aber hebt er hervor, dass dieser sogenannte ‚Senfbaum' nie in den Gärten gepflanzt wird, und gar kein Baum sondern

---

[1]) Ad. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, II, Freiburg 1899, p. 575.

[2]) H. B. Tristram, The natural History of the Bible[8], London 1889, p. 473 f.

[3]) E. Boissier, Flora orientalis IV, Genevae et Basileae 1879, p. 43 f.

ein Strauch ist, der im Dickicht wächst und selten eine Höhe von über 6 bis 8 engl. Fuß erreicht[1]).

Weil die ‚senfartig schmeckenden Beerchen‘ dieses ‚Baumes‘ eine Lieblingsspeise der Vögel sein sollen, haben sich, meint Jülicher weiter, ‚die wackeren Allegoristen (die J. in der Seele zuwider sind) denselben angeeignet, denen es ein hochwillkommener Zug war, daſs die Vögel sich in den Zweigen des die Kirche bedeutenden Baumes niederlassen, um ihn leerzufressen‘ (aaO.). Die Behauptung zeigt 1. wieder dieselbe Übertreibung rücksichtlich ‚der‘ Allegoristen, zu denen J. so ziemlich alle gläubigen kirchlichen Ausleger, katholische wie protestantische, rechnet. Sie zeigt 2. wieder die gleiche Unkenntnis in naturwissenschaftlichen Dingen: denn der ‚hochwillkommene Zug‘ ist hinsichtlich des Senfbaumes noch mindestens fraglich; dagegen ist er für die Senfstaude von den glaubwürdigsten Zeugen längst beobachtet worden. Sie zeigt 3. auch einigen Mangel an exegetischer Literaturkenntnis: denn schon der alte Maldonat und mancher ‚Allegorist‘ nach ihm hatte diese Vorliebe der Vögel für die Senfkörnlein der Sinapis-Stauden hervorgehoben, längst bevor in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der angebliche Senfbaum entdeckt wurde[2]).

7. Aber nicht nur die wackeren Allegoristen, sondern auch ‚unbefangene Exegeten‘ — sagt Jülicher — haben sich den Senfbaum ‚angeeignet‘. Unter diesen Kritikern, die das Monopol der Unbefangenheit kühnlich für sich in Anspruch nehmen, wird als Muster Bernhard Weiß hervorgehoben. Er bietet uns in der That ein wahres Muster dafür, wie die höhere Kritik in dieser Parabel vermöge der Unkenntnis in naturgeschichtlichen Dingen ihre Triumphe feiert.

W. sucht nämlich mit kritischem Scharfblick in unserem Gleichnis den in der ersten ‚Quelle‘ enthaltenen Kern und die späteren Schalen zu scheiden und das Verhältnis der Evangelisten zur ursprünglichen Urquelle und unter einander festzustellen. Da machte er nun die hoch-

[1]) G. E. Post, Flora p. 521, und bei Hastings, Dict. III, 463.

[2]) Wie in gewohnter Weise die alten katholischen Exegeten ignoriert und dafür ihre Copisten aus dem nichtkatholischen Lager als Hauptleuchten hingestellt werden, zeigt hinsichtlich des Senfkörnleins auch zB. Immanuel Stockmeyer in seinem Buche ‚Exegetische und praktische Erklärung ausgewählter Gleichnisse Jesu‘ (Basel 1897): Die schon vor Alters von Maldonat gegebene Erklärung über ‚das kleinste aller Samenkörner‘ wird als ‚schon von Winer‘ (im 19. Jahrhundert) gegeben bezeichnet, ohne seiner Quelle zu gedenken (p. 93).

willkommene Entdeckung, dass Lukas ganz klar an den Senfbaum gedacht hat, Marcus ebenso klar an die Senfstaude und Matthäus nicht minder klar an den Baum und die Staude durcheinander. Auf diese Entdeckung baut er sodann seine kritische Burg auf: ‚nach der Quelle erwuchs ein Senfbaum‘, und diese Quelle hat Lukas am besten abgeschrieben; Marcus hat wegen des Gottesreiches den Senfstrauch besser brauchen können und so schon an derselben Quelle gemodelt; Matthäus aber ‚beginnt nach der Quelle .., geht nach Marcus in die Schilderung über, wie dies Korn zwar kleiner ist als alle Samenkörner usw... Am Schlusse aber mischt sich wieder der Ausdruck der Quelle, nach welcher ein Senfbaum erwuchs .. mit der Schilderung bei Marcus, nach welcher die Senfstaude so groß wurde, dass die Vögel kamen‘[1]).

Wenn wir dies Gebäude der höheren Kritik etwas näher betrachten, so sehen wir, dass es ganz auf der Annahme des Senfbaumes in der ‚Quelle‘ beruht. Diese Annahme ist aber nach dem Urtheil der exacten Naturwissenschaft gänzlich und vollkommen hinfällig. Der Kritiker kann sie nur deshalb noch so kühn wieder aufstellen, weil er von den naturgeschichtlichen Verhältnissen Palästinas eine völlig ungenügende Vorstellung hat.

Das oben Ausgeführte dürfte zur Begründung dieses Urtheils genügen. Der angebliche Senfbaum, der gar kein Baum, sondern ein Gestrüpp ist und selten über zwei Meter hoch wird, der ausschließlich in dem tropischen Klima unmittelbar beim todten Meere und in den südlichen Ländern gedeiht, der auch niemals in den Gärten sich findet, passt ganz und gar nicht in das Gleichnis des Evangeliums, weder bei Lukas noch an irgend einer anderen Stelle. Da die Tieflage des todten Meeres zur Zeit Christi dieselbe war und ebenso wie heute ein tropisches Klima verursachte, sind auch diese naturgeschichtlichen Verhältnisse inbezug auf die Salvadora dieselben geblieben.

Der ganze kritische Bau ist demnach auf Sand und Schutt aufgerichtet; nur die äußerste kritische Befangenheit hindert diese exacten Forscher, bei ihren willkürlichen Annahmen und Angriffen auf das Evangelium und die Tradition sich etwas besser in den exacten Wissenschaften umzusehen.

---

[1]) B. Weiß zu Matth. 13, 31 f. in H. A. W. Meyer, Krit.-exeg. Kommentar⁸, p. 255; ebenso in seinem letzten Werke ‚Die vier Evangelien im berichtigten Text‘, Leipzig 1900, p. 86. 193. 374 f.



II.

8. Wenn möglich noch klarer zeigt sich uns bei dem anderen Gleichnis vom Unkraut auf dem Acker dieses selbe ganz und gar befangene und unwissenschaftliche Vorgehen der kritischen Forscher.

Die Parabel wird uns allein vom hl. Matthäus berichtet (13, 24—30. 36—43). Sie bietet eine Fülle der herrlichsten und wichtigsten Belehrungen über das Wesen und Werden des Himmelreiches auf Erden, über den Ursprung, Fortbestand und das Ende des guten und bösen Elementes in der Kirche Christi.

Vielleicht ist sie gerade deshalb den Kritikern so zuwider. Jedenfalls bemühen sie sich redlich, auch hier den Kern von der Schale zu scheiden und dabei den Kern so klein zu machen, dass wir eigentlich nichts mehr als Wort des Herrn übrig behalten. Zunächst muss natürlich die ‚allegorisierende' Auslegung der Parabel (V. 36—43) einer späteren Generation angehören. Nicht zufrieden damit fanden H. Ewald, H. J. Holtzmann, B. Weiß u. a. auch in dem Gleichnis selbst die Worte über den feindseligen Menschen und sein Thun (V. 25) und deshalb auch den größten Theil des Gespräches der Knechte mit ihrem Herrn (V. 27. 28) als spätere Zuthat heraus.

Dem neuesten Parabelausleger A. Jülicher, der nach dem Urtheile des Kritikers Johannes Weiß in seinen zwei Bänden über die Gleichnisreden Jesu ‚die Arbeit ganz und gründlich gethan' und ‚die Aufgabe erschöpfend und vollendet gelöst' haben soll[1]), genügt jener Ausschluss einiger Verse aus der Parabel und der ganzen Auslegung noch nicht. Er glaubt vermöge der ‚positiven Fruchtbarkeit der Negation' zur Herausschälung des ‚genuinen Parabelkerns' gelangen zu können. Dieser echte Kern hätte wahrscheinlich ‚ganz schlicht von einem Acker gehandelt, der Weizen und mitten unter dem Weizen Giftlolch trug, und wo zur Zeit der Ernte die Schnitter sorgfältig die Lolchhalme von dem Weizen sonderten, um sie zu verbrennen, den Weizen aber in die Scheune zu sammeln'.

Aber auch an diesem Kern ist vielleicht noch viel Schale übrig geblieben. Deshalb schließt J. seine ausführlichen und hochwissenschaftlichen Erörterungen mit den Worten: ‚Unter den Parabeln Jesu kann die von den ζιζάνια fast nur genannt werden; da wir nicht einmal wissen, wie sie bei dem Autor, aus dessen Hand Matthäus

[1]) J. Weiß (Sohn von B. W.) in Theol. Rundschau IV. 1901, p. 1 f.

sie zur Umarbeitung empfangen hat, klang, dürfen wir nicht über ihren Lehrgehalt Feststellungen machen. Das wird mit Vorsicht allenfalls insoweit geschehen können, als sie der Fischnetzparabel parallel läuft und dem gleichen Gedanken dient, wie diese'. Dieser Gedanke wäre wahrscheinlich bloß eine praktische Aufforderung zum Vertrauen auf das in der Welt bereits vorhandene Gottesreich[1]).

9. Hoch genug nimmt also auch hier die hohe Kritik ihren Flug. Kühn tritt sie der Autorität von neunzehn Jahrhunderten und der größeren Autorität der Evangelisten entgegen, um über alle hinweg zum wahren Verständnis der Worte des Herrn vorzudringen.

Bei der Höhe des Fluges ist es freilich leicht erklärlich, daß die kleinen Dinge auf dem Felde sich selbst dem scharfblickendsten Auge entziehen, namentlich wenn es sich um Dinge aus dem fernen Orient handelt. So können wir uns ja eigentlich nicht darüber wundern, daß auch gar manches über das Unkraut auf dem Acker dem kritischen Blicke entgangen ist. Aber weil der Forscher eben aus dem, was er nicht gesehen oder falsch geschaut hat, Anlaß zu noch kühnerem Schlage der Fittiche nimmt, müssen wir doch diesen kleinen Dingen auf den Feldern Palästinas einige Aufmerksamkeit schenken.

J. nimmt seine Haupt-,Beweise' für seine ,unangreifbare These' aus den ,Anstößen, die ihr wörtliches Verständnis uns verursacht' (S. 557). Prüfen wir daher kurz diese Anstöße. Wir beschränken uns auf diesen einen Kritiker, weil seine Ausführungen von vielen andern als maßgebend und abschließend betrachtet werden. Neben den eigentlichen naturwissenschaftlichen Stücken wollen wir dabei der Vollständigkeit wegen die damit zusammenhängenden Punkte über orientalische Verhältnisse u. a. beachten.

Schon gleich im ersten Vers der Parabel soll ,die Erwähnung des Säens „auf seinem Acker" nicht durch die Situation motiviert' sein. Nun, wenn wir überhaupt ein Recht haben zu fragen, weshalb der Evangelist ,seinen Acker' und nicht ,den Acker' gesagt hat, so bietet uns die Situation doch genügende Motive dafür: im Gegensatze zu dem Säemann, der gleich darauf als auf fremdem Acker säend erscheint, mochte es beim Herrn ganz gut hervorgehoben werden, daß er auf seinem eigenen Felde säet.

Daß sodann ,der reiche Herr, der viele Knechte hat, selber säen geht', erscheint höchst verwunderlich; freilich nur wenn man sich so

[1]) J. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, 560. 563. 567.

einen orientalischen ‚reichen Herrn‘ vom Lande allzu sehr gleich einem begüterten europäischen Stadtbürger vorstellt. Auf dem Lande rechnet es sich sogar in Europa in manchen Gegenden auch ein reicher Bauer zur besonderen Ehre, das Säen selbst zu besorgen. Im Orient wird man daran noch viel weniger Anstoß nehmen, ebenso wenig wie man es dort dem ‚recht vermögenden Manne‘ Booz verargen kann, daſs er Tag und Nacht bei seinen Knechten und Mägden auf dem Felde zubringt und sich gar ‚hinter einem Getreidehaufen‘ unter freiem Himmel auf der Tenne sein Nachtlager wählt (Ruth 2, 1; 3, 7).

10. Im zweiten Vers findet J. in dem nächtlichen Kommen des Feindes, der Giftlolch auf dem besäten Weizenfeld nachsät, einen höchst auffallenden Zug; die ζιζάνια pflegen zwischen dem Weizen von selber zu wachsen, und der Feind eines Landmanns wird bequemere Mittel kennen, dem Nachbar zu schaden‘[1]). Daſs bei gut gereinigtem Ackerfeld und ebenso sorglich gesäubertem Samenkorn der Taumellolch von selber zwischen dem Weizen zu wachsen pflege, ist mindestens eine ‚höchst seltsame‘ Behauptung, und daſs die Handlungsweise des nächtlichen Feindes in Zweifel gezogen wird, ist eine ebenso seltsame Unkenntnis orientalischer Verhältnisse. Schon R. Ch. Trench berichtet im Anschluſs an Roberts ähnliche Streiche aus Indien, und bestätigt dieselben durch seine eigenen Erkundigungen und Erfahrungen über Indien und Irland[2]). A. Edersheim bemerkt, daſs ‚derartige Streiche im Orient häufig waren und sind‘[3]). Daſs ähnliches im Alterthum auch nicht ‚höchst auffallend‘ war, zeigt sogar das alte römische Corpus juris, das insbesondere auch den Fall erörtert, wenn jemand ‚Lolch oder Windhafer in die Saat eines anderen gesäet, um sie zu verunreinigen‘[4]). Da schon eine Reihe von Exegeten auf diese Stelle hingewiesen hatten, ist es wiederum höchst seltsam, wenn J. sie ganz ignoriert.

---

[1]) Ähnlich Holtzmann: ‚Derselbe (Lolch) wächst in der Sommersaat von selbst‘ (Hand-Commentar I, 1[2], p. 248), während B. Weiß denselben Zug als ‚dem zu Grunde liegenden Naturverhältnisse und darum dem Wesen der Parabel widersprechend‘ bezeichnet (Meyer[8], Matth. p. 252). — Die Citate aus Jülicher beziehen sich auf S. 557, wenn nichts anders bemerkt wird.

[2]) R. Ch. Trench, Notes on the Parables, p. 87.

[3]) A. Edersheim, Life and Times of Jesus the Messiah[7], London 1892, I, 589 f.

[4]) Digestorum lib. IX, tit. 2 (ad legem Aquiliam), lege 27 ‚Si servus servum‘, n. 14.

Nicht weniger auffallend sind die Behauptungen J.'s über das Erscheinen des Lolches. Der Evangelist hat als Worte Christi uns berichtet: ‚Als aber die Saat sproßte und Frucht trieb, da zeigte sich auch das Unkraut' (V. 26). Mit ganz vortrefflicher Naturwahrheit wird damit ein Punkt hervorgehoben, den man an jedem nicht sorgfältig gereinigten Saatfelde in Palästina, und vielfach auch in Europa, beobachten kann: so lange die Saat grün ist, unterscheidet auch ein geübtes Auge nicht das Tollkorn vom guten Weizen. Aber kaum beginnen sich die Ährchen zu entwickeln, da zeigt sich der große Unterschied: auf dem Weizenhalme erhebt sich die eine große Ähre, beim Lolch bilden sich lauter kleine Ährchen in den Ausschnitten der Spindel. Das ist der Zeitpunkt, auf den der Evangelist mit dem nachdrücklichen ὅτε . . τότε hinweisen will[1]).

Wie stellt sich nun J. dazu? Er glaubt zunächst die Thatsache, daſs ‚im Stadium des χόρτος Weizen und Lolch nicht unterschieden werden könnten', als eine mit Theophrast (Hist. plant. VIII, 7, 1) kaum verträgliche Behauptung in Zweifel ziehen zu dürfen (S. 548): denn dieser alte Grieche sage, daſs gerade die Blätter der αἶρα ganz andersartig als die des Weizens seien. Aber weshalb soll dadurch denn die bei allen Botanikern feststehende Thatsache jener Ähnlichkeit des Lolches und Weizens irgendwie ins Wanken gerathen? J. möge doch selber einmal hinausgehen und sich den Lolch auf dem Felde ansehen; wenn er will, bin ich auch gerne bereit, ihm aus meinem biblischen Herbarium den Lolch und den Weizen zu zeigen, die ich am 4. Mai 1896 auf einem Felde bei Jerusalem (nahe bei der Russencolonie) gesammelt habe. Vielleicht überzeugt er sich dann, daſs nicht jene Thatsache, sondern die Bedeutung des Wortes αἶρα bei Theophrast zu Zweifeln Anlaſs geben kann.

Auch das Zusammenwachsenlassen von Tollkorn und Weizen (συναυξάνεσθαι V. 30) soll nicht gut zu dem τότε des Evangelisten passen, zumal ‚der Lolch eher als der Weizen aufzugehen pflegt'; daher ‚bereitet das τότε einige Verlegenheit'[2]). Da sowohl

---

[1]) Daſs unter den zizania das Tollkorn oder der Taumellolch (*Lolium temulentum* L.) zu verstehen ist, zeigen deutlich der Name und die im Evangelium gegebenen Merkmale; vgl meine ‚Streifzüge durch die biblische Flora' p. 128—31. Man sollte aber den Fehler ‚*tremulentum*' statt tem. nicht immer wieder abdrucken (Keil, Meyer-Weiß, Knabenbauer, Allioli-Arndt).

[2]) Jülicher p. 548. Fast wörtlich ebenso Holtzmann: ‚Der Lolch

der Lolch, als auch das Getreide von dem ersten Beginn der Ähren-bildung an bis zur vollen Reife noch geraume Zeit zum Wachsen brauchen, so sieht man wirklich nicht ein, weshalb dieses Wort des Hausvaters Anstoß bereiten soll.

Dass aber der Lolch eher als der Weizen aufzugehen pflege, ist schon an sich eine recht merkwürdige Behauptung, da der Lolch unter Umständen auch Jahre lang mit dem Aufgehen wartet[1]). Aber auch, ganz abgesehen von diesen Gepflogenheiten des Unkrautes, ist es doch wirklich sehr sonderbar, dass J. so wenig auf seine eigenen Worte achtet, die er eine Seite vorher geschrieben hatte. Dort erklärt er nämlich, nach dem Bericht des Matthäus sei es ‚gleichgiltig, die wievielte Nacht nach der Bestellung des Ackers sich der Feind (zum Säen des Lolches) ausgesucht hat‘; man dürfe das nicht so pedantisch nehmen (S. 547). Dann konnte also doch der Weizen schon einen guten Vorsprung haben, wenn man nicht gerade eine der ersten Nächte annimmt, wie es J. in seiner späteren Voraussetzung thun muss.

Aber ganz unbekümmert um diese ‚pedantische‘ Behandlung des Textes erklärt er es später ohne jeden weiteren Beweis einfach als ‚auf dem Acker unmöglich, dass die ζιζάνια erst erscheinen, wo der Weizen schon Frucht gebracht hat‘ (S. 557). Er vergisst auch dabei wieder seine eigene frühere Erklärung, dass καρπὸν ποιεῖν hier vielleicht nicht Frucht bringen, sondern das erste Hervortreten der Körner in der Ähre, wenn nicht sogar der Ähre selber bedeute (S. 548).

11. Die Frage der Knechte ‚Herr, hast Du nicht guten Samen auf deinen Acker gesäet? Woher hat er denn Unkraut?‘ nennt J. ‚überaus thöricht‘, und das Anerbieten der wohlmeinenden Fragesteller: ‚Sollen wir hingehen und es ausreißen?‘ ist für ihn ‚kaum klüger als ihre Frage‘, beides aber ‚um so seltsamer, als der Herr auf der Stelle Bescheid weiß‘. Allerdings, wenn man die ganz selbstverständlichen Voraussetzungen des Textes außeracht lässt, und in den Text hineinträgt, was nicht darin steht, dann ergibt sich die Thorheit von selber, aber nicht bloß auf Seiten der ‚wohlmeinenden Fragesteller‘. Soll der Lolch ganz von selber auf dem Acker wachsen, und erst sich zeigen, nachdem der Weizen schon Frucht gebracht hat, dann lässt sich leicht über Frage und Antwort spotten.

---

pflegt sogar früher aufzugehen, als der Weizen. Das matthäische τότε bereitet somit hier einige Schwierigkeiten‘ (aaO.).

[1]) Vgl. Leunis-Frank, Synopsis[3], II, 2 p. 858.

Aber wenn wir die Worte des Evangelisten beachten, der mit Nachdruck zweimal den guten und schönen Samen hervorhebt (καλὸν σπέρμα), so werden wir auch bei den Knechten voraussetzen müssen, dass sie wussten, das wohlgereinigte Saatkorn sei frei von Lolchsamen gewesen. Sie kannten auch den Acker ihres Herrn und wussten, dass das Erdreich gut von Unkraut gereinigt worden war und in früheren Jahren keinen oder doch nur wenig Lolch getragen hatte. Bei dieser Voraussetzung ist ihre Frage weder thöricht noch seltsam.

Wenn wir ferner beachten, dass gleich zu Beginn der ersten Ährenbildung der Lolch erkennbar wird, so verliert auch das Anerbieten der Knechte, das Unkraut auszureißen, alles Befremdliche. Denn in diesem Stadium kann es in der That noch zweifelhaft sein, ob das schädliche Unkraut durch schnelles Ausreißen gleich zu entfernen sei.

Dass der Herr gleich Bescheid weiß, macht die Sache nicht seltsamer. Denn er wusste gar wohl, was den Knechten nicht so bekannt sein mochte, dass er einen schlimmen Feind habe, der auf jede Weise ihm zu schaden trachtete. Da mit dem Saatkorn kein Lolch vermischt gewesen, und das Feld früher von diesem Unkraut frei geblieben war, so konnte er allerdings ohne Bedenken in der bösen Feindschaft den Grund des Misstandes erkennen. Dass für ihn dann die Rücksicht auf den guten Weizen entscheidend war, um dem Anerbieten der Knechte sein ‚Nein!' entgegenzusetzen, ist doch auch bei einem sorgsamen Hausvater nicht etwas gar so Seltsames.

12. In dem einen Schlussvers der Parabel (V. 30) findet J., außer dem schon erwähnten συναυξάνεσθαι, noch vier kleinere oder größere ‚Anstöße': dass die θερισταί ‚wie selbstverständlich' von den δοῦλοι unterschieden, dass die Lolchhalme zuerst und vor dem Weizen gesammelt, dass sie in Bündel gebunden, und dass sie schließlich verbrannt werden (S. 558 und 550).

In allen vier Punkten würde bei einer auch nur ganz mittelmäßigen Kenntnis der orientalischen und naturgeschichtlichen Verhältnisse jeder Anstoß vermieden worden sein.

Dass zur Erntezeit nicht das gewöhnliche Gesinde das Mähen und Dreschen und Reinigen und Heimfahren des Getreides besorgen kann, erscheint im Orient, wie auch zB. in Tirol und in anderen Gegenden Europas, in der That ganz selbstverständlich. Der Hausvater muss sich nach besonderen Lohnarbeitern umsehen, die vor allem das Mähen zu besorgen haben. Namentlich von den höher

gelegenen Ortschaften ziehen deshalb diese ‚Schnitter‘ zur Erntezeit scharenweise in die Ebene hinab, um auf den Feldern ihre Hilfe anzubieten und sich einen guten Lohn zu verdienen.

‚Jenes πρῶτον — meint J. hinsichtlich des zweiten Punktes — müsste bei einem Landmann doch wieder als eine Concession an seinen Hass, als eine unkluge Zurückstellung des bei der Ernte Wichtigsten beurtheilt werden‘ (S. 558). Wirklich seltsame Weisheit der hohen Kritik! Nein, nicht Hass, nicht Unklugheit, nicht Zurückstellung des Wichtigsten ist es, sondern einzig vernünftiges und einzig richtiges Verfahren eines Landmanns. Zuerst muss er das Tollkorn sorgfältig sammeln, zuerst dieses schädliche Unkraut vorsichtig entfernen: denn nur so kann er es vermeiden, dass die reifen und ganz lose in den Ährchen sitzenden Samenkörnchen des Lolches über den ganzen Acker gestreut und mit den Weizenkörnern auf der Tenne vermischt werden. Wollte er die Scheidung nachher vornehmen, wenn der Weizen gemäht und auf die öffentliche Dorftenne gebracht ist, so würde er fast nur mehr unschädliche Strohhalme des Lolches auszulesen haben, und auch mit dieser Scheidung dann noch leicht wegen der Nachbarn Schwierigkeiten finden [1]).

Das Binden in Bündel ist gleichfalls gar wohl begründet: es geschieht sowohl, um das Ausfallen der Lolchkörner etwas zu hindern, als auch, weil das Unkraut am besten zu Hause im kleinen Backofen neben der Wohnung Verwendung findet. Denn nicht ‚als Ofenheizung‘ zu einem ‚behaglichen Feuer‘ ‚im Herd‘ ‚in der Küche oder Wohnstube‘ soll das Tollkorn dienen; das sind allerdings recht naive Vorstellungen, die auf den heißen Orient und erst recht für die Erntezeit mit ihren 30—35° R. gar wenig passen. Aber die Backofenhütte aus Lehm, die bei keiner Wohnung fehlt und ähnlich sicher

---

[1]) Der Holländer van Koetsveld, den J. gerne berücksichtigt, und von dem er (p. 550) einen für ihn ‚seltsamen Gedanken‘ von p. 83 citiert, führt auf derselben Seite einige Zeilen weiter die Aussage eines Landmannes an, den er gefragt hatte, wie ein Bauer am besten seine Saat von dem lästigen Unkraut (holl. *bolderik*) befreien könnte: ‚Een nette bouwman zal daarvan op den duur geen last hebben, wanneer hij bij den oogst slechts de planten *eerst* uitzoekt en die in zakken laadt, om het uitvallen der zaden, *eer* de tarwe gebonden en later gedorscht wordt‘ (De gelijkenissen des Zaligmakers I, 83). Seltsam, dass diese ganz zutreffende Bemerkung völlig übersehen wird.

auch früher vorhanden war, wird freilich mit derartigen Unkrautbündeln und allerlei anderem kohlenden und qualmenden Brennmaterial geheizt, weil in der Regel kein Holz zu haben ist (vgl. Matth. 6, 30).

So kann auch das Verbrennen keine Schwierigkeit mehr bereiten.

Die kurze Prüfung der kritischen ‚Beweise' möge für heute genügen. Man weiß in der That nicht, worüber man sich mehr wundern soll: über die Anmaßung und Kühnheit und Willkür, mit welcher die höhere Kritik über alle und jede Autorität sich hinwegsetzt, um durch ihre neuen ‚wissenschaftlichen Resultate' einer ‚unbefangenen Forschung' die Grundlagen nicht bloß der katholischen Wahrheit, sondern auch jeder übernatürlichen Offenbarung ins Wanken zu bringen; oder über die unglaubliche Oberflächlichkeit und Unkenntnis, selbst der allergewöhnlichsten Dinge, mit welcher derartige willkürliche Resultate begründet und bewiesen werden. Beispiele, bei welchen nicht katholische oder protestantische ‚Vorurtheile', sondern einfach die ‚exacten' Wissenschaften entscheiden können, sind am besten geeignet, ein solches Vorgehen zu kennzeichnen.

Seine Erklärung findet dasselbe zum Theil wohl darin, dass die kritische Voreingenommenheit gegen die übernatürlichen Lehren der Offenbarung die Augen dieser Forscher blendet und sie selbst für das Licht natürlicher Wahrheiten weniger zugänglich macht.

Ein unerklärliches Räthsel aber bleibt es mir stets, wie man auch von Seiten solcher, die auf dem festen und sichern Boden der Offenbarung stehen wollen, eine kritische Forschung als wahre und höchste Wissenschaft preist, die eben durch ihre Willkür und Oberflächlichkeit und Voreingenommenheit sich als höchst befangen und unwissenschaftlich ausweist.

S. Petrus Bischof von Rom.

Von Carl A. Kneller S. J.

1. Artikel.

Der anglikanische Bischof J. B. Lightfoot, einer der kenntnisreichsten Gelehrten der Neuzeit in allem was das Urchristenthum angeht, beschäftigt sich in dem letzten Aufsatz, den er überhaupt geschrieben, ausführlich mit dem Primat des hl. Petrus und dessen Aufenthalt in Rom. Dass der Apostelfürst wirklich in der Hauptstadt der Welt sich aufgehalten hat, ist für ihn eine ausgemachte Thatsache, dagegen leugnet er, dass Petrus je Bischof der dortigen Christengemeinde gewesen sei.

‚War S. Petrus, so fragt er, war S. Petrus überhaupt Bischof von Rom? Er konnte Gründer oder Mitgründer der dortigen Kirche sein, ohne dass er als deren Bischof wäre angesehen worden. Niemand rechnet den hl. Paulus als ersten Bischof von Thessalonich oder Philippi, von Corinth oder Athen, obschon diese Kirchen den ersten Unterricht im Evangelium ihm verdanken.‘

‚Nun kann ich nicht finden, dass irgend ein Schriftsteller in den beiden ersten Jahrhunderten und darüber hinaus von S. Petrus als Bischof von Rom redete. Ja, die Art und Weise, wie sie sich ausdrücken, erlaubt es nicht einmal diese Stellung ihm zuzuweisen. Wenn Dionysius von Corinth sagt, die Apostel S. Petrus und S. Paulus hätten gemeinsam die beiden Kirchen von Corinth und

Rom gepflanzt, so kann er offenbar nicht in diesem Sinn geredet haben, denn sonst würde er von einem Doppel-Episcopat sprechen. Irenäus redet eine noch klarere Sprache. Er stellt die römische Kirche als gegründet von den Aposteln S. Petrus und S. Paulus hin, welche Linus zum Bischof ausersahen. Nach ihm kam Linus (sic), nach Linus Anencletus, nach Anencletus „wurde an dritter Stelle von den Aposteln Clemens zur Bischofswürde erwählt". Wenn dann für die folgenden überhaupt Zahlen angegeben werden, so wird in gleicher Weise gezählt, so dass Xystus „der sechste von den Aposteln" ist und Eleutherus, der Zeitgenosse des Irenäus, „das Bischofsamt an zwölfter Stelle von den Aposteln" inne hat. Ganz so ist die Aufzählung bei dem anonymen Verfasser der Schrift gegen Artemon (Euseb. h. e. 5, 28), der wahrscheinlich Hippolytus ist, denn er rechnet Victor als „den dreizehnten von Petrus"[1]).

Drei Gründe werden also von Lightfoot gegen den römischen Episcopat Petri geltend gemacht:

1. Die Zeugnisse aus den beiden ersten Jahrhunderten schweigen von Petri Bischofswürde.

2. Mit Petrus als Gründer Roms verbinden sie immer den Namen des hl. Paulus. Also müssten Petrus und Paulus im zweiten Jahrhundert als Bischöfe Roms angesehen worden sein; das aber ist unmöglich. Also war keiner von beiden Bischof von Rom.

3. Die erwähnten Zeugnisse zählen als ersten römischen Bischof den Nachfolger der Apostelfürsten. Also zählen sie diesen selbst nicht zu den Bischöfen.

---

[1]) J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part. I. Clement of Rome II (London 1890) 501 s.: Was S. Peter Bishop of Rome at all? He might have been founder or joint founder of the Church there, without having been regarded as its bishop. No one reckons S. Paul as first bishop of Thessalonica or Philippi, of Corinth or of Athens, though these Churches owe their first evangelisation to him.

Now I cannot find that any writers for the first two centuries and more speak of S. Peter as bishop of Rome. Indeed their language is inconsistent with the assignment of this position to him. When Dionysius of Corinth speaks of the Apostles S. Peter and S. Paul as jointly planting the two Churches of Corinth and of Rome, he obviously cannot mean this; for otherwise he would point to a divided episcopate etc.

In weiterer Ausbildung finden sich dieselben Gedanken bei A. Harnack[1]); er verwertet sie, um den Entwicklungsgang zu zeichnen, durch den es zum Glauben an den römischen Episcopat des hl. Petrus gekommen sei. In der ältesten Zeit gelten auch nach ihm Petrus und Paulus beide in gleicher Weise als Gründer, nicht aber als Bischöfe der römischen Kirche; Zeugen dafür sind ihm Dionys von Corinth, dem er anfangsweise Clemens von Rom (ep. I, 5) und Ignatius (ad Rom. 4) beifügt, Irenäus an den von Lightfoot genannten Stellen, Tertullian (de praescr. 36). Da indes in Rom die Legende bestand, Simon der Magier sei unter Claudius nach Rom gekommen, so brachte man auch den Petrus zu dessen Bekämpfung dorthin[2]); da er einmal dort war, so beließ man ihn daselbst, und so kam es zur Annahme eines 25jährigen Aufenthaltes des hl. Petrus in Rom. Die nothwendige Folge davon war, dass Paulus in den Hintergrund trat und Petrus als alleiniger Gründer des römischen Bisthums betrachtet wurde. Zur Zeit des römischen Bischofs Calixt (217—221) ist die Entwicklung bereits so weit gediehen, denn Calixt bezeichnet sich als „Inhaber des Stuhles des Petrus‘ (Tertullian de pud. 21), sein Zeitgenosse Hippolyt nennt Victor den 13. römischen Bischof ‚von Petrus‘, zur Zeit des Cyprian ist der römische Stuhl cathedra des Petrus allein (ep. 50, 14; 55, 8; 75, 17; 71, 3). Wenn aber zu Anfang des dritten Jahrhunderts Petrus als alleiniger Gründer der römischen Kirche gilt, so betrachtete man ihn deshalb noch nicht als römischen Bischof; noch immer zählte man, wie Hippolyts eben angeführte Worte zeigen, die römischen Bischöfe von Linus an. Die Behauptung, Petrus sei der erste Bischof gewesen, ist indes auf der bereits erreichten Entwicklungsstufe ‚nothwendige Folgerung‘; sie kündigt sich in der That bereits bei Calixt und Stephan deutlich an, denn Stephanus macht Anspruch auf die ‚Nachfolge‘ und den ‚Stuhl‘ Petri. In den Pseudo-Clementinen endlich, in alten Correcturen des Irenäus-

---

[1]) Chronologie der altchristl. Litteratur bis Eusebius I. (Leipzig 1897) 703—705.

[2]) AaO. S. 705. Dagegen heißt es S. 242: ‚Dieses bestimmte Jahr [das 2. Jahr des Claudius für die Ankunft des Petrus in Rom] kann nicht aus dem uralten Ansatz für Simon Magus stammen, dass er unter Claudius nach Rom gekommen sei . ., sondern kann nur aus der Überlieferung stammen, nach welcher die Zwölfapostel 12 Jahre nach dem Tode des Herrn in Jerusalem geblieben seien . .: 30+12+25=67‘.

textes, im Liberianischen Katalog wird Petrus ausdrücklich als erster Bischof betrachtet. Wie man sieht, sind die Hauptstützen dieser Anschauung die auch von Lightfoot vorgelegten Gedanken, sie steht und fällt mit denselben.

Dass nun diese Aufstellungen in einer theologischen Zeitschrift einer Besprechung unterzogen werden, bedarf keiner Rechtfertigung. Ehe wir dieselbe in Angriff nehmen, müssen wir zwei Bemerkungen vorausschicken.

Die erste betrifft den Sinn des Satzes: Petrus war Bischof von Rom. Was gehört dazu, damit ein Apostel Bischof einer bestimmten Stadt oder Gegend sei? Es gehört dazu, dass zwischen dem Apostel und der Kirche jener Stadt oder Gegend jene besondere Beziehung obwalte, kraft welcher der Apostel die ständige geistliche Leitung und Regierung der Angehörigen jener Kirche in besonderer Weise auf sich nimmt. Die Vollmacht des Apostels als solchen bezieht sich auf die ganze Erde, insoferne er an jeden Ort sich hinbegeben, dort predigen, Christengemeinden gründen, Vorsteher für diese einsetzen, dem Vorsteher und der Gemeinde Befehle zukommen lassen kann. Die Vollmacht des Bischofs dagegen ist beschränkt auf ein Territorium, er schuldet pflichtmäßig nur diesem seine Fürsorge. Mit andern Worten: kraft seiner Apostelwürde hat der Apostel an und für sich noch nicht die Pflicht, der einen Christengemeinde eine größere Sorgfalt zuzuwenden als der andern, und keine einzelne Gemeinde auf Erden hat an und für sich mehr Recht auf seine Lehre und Leitung als jede andere. Diese Pflicht von Seiten des Apostels, dieses Recht von Seite der betreffenden Einzelgemeinde entstehen aber in dem Augenblick, da der Apostel sich als Bischof einer bestimmten Gemeinde erklärt.

Wenn der Apostelfürst Rom zu seinem Sitze erwählte, so folgt daraus nicht, dass er deshalb seiner Missionsthätigkeit hätte entsagen müssen. Er konnte Rom auf längere Zeit verlassen, ohne aufzuhören Bischof der Welthauptstadt zu sein, denn jeder Bischof bleibt Bischof so lange, als das oben bezeichnete geistige Band zwischen ihm und seiner Gemeinde nicht aufgelöst ist. Die persönliche Anwesenheit des Bischofs bei seiner Gemeinde ist eine Pflicht, die unter gewöhnlichen Umständen aus der Beziehung zu seiner Herde sich ergibt, sie gehört aber nicht so wesentlich zum Bischofsamt, dass letzteres bei längerer Abwesenheit des Bischofs von seiner Herde erlöschen würde. Die zu Avignon residierenden Päpste blieben Bischöfe von

Rom, auch wenn sie während ihres Papstthums niemals nach der ewigen Stadt kamen, und ihre bischöflichen Pflichten durch Stellvertreter ausübten.

Daraus ergibt sich, dass man allerdings aus einem jahrelangen Aufenthalt des Apostelfürsten in Rom den Schluss herleiten kann, er sei Bischof von Rom gewesen; denn aus welchem Grunde sonst sollte er lange Jahre bei einer und derselben Gemeinde verweilen, wenn nicht, weil er in besonderer Weise die Sorge für diese Gemeinde übernehmen wollte? Der umgekehrte Schluss aber läßt sich nicht ziehen: Petrus war so und so lange Bischof von Rom, also hat er während dieser Zeit niemals Rom auf lange Zeit verlassen. Er konnte seinen Obliegenheiten als Bischof durch einen Stellvertreter genügen, und auch wenn dies nicht geschah, hörte darum seine Beziehung zur römischen Kirche und seine Bischofswürde nicht auf[1]).

Eine zweite Vorbemerkung betrifft das Verhältnis der historischen Darlegungen über den römischen Episcopat Petri zum Dogma. Hier ist es nun bekannt, dass die Begründung dieses Dogmas der historischen Beweise für den Aufenthalt Petri in Rom, wie für seinen dortigen Episcopat entbehren kann. Sie haben nur insofern für das Dogma Wert, als sie zur Lösung von Schwierigkeiten dienen, welche aus der Leugnung des römischen Aufenthaltes und römischen Episcopates des Apostelfürsten erhoben zu werden pflegen.

Aus den Evangelien nämlich und der beständigen Überzeugung der Kirche beweist die Dogmatik, dass nach Christi Willen der dem hl. Petrus verliehene Primat über die Kirche allzeit in derselben fortdauern soll, dass folglich ein Nachfolger des hl. Petrus irgendwo auf Erden allzeit sich finden muss, so lange noch die Pforten der Hölle gegen die Stiftung Christi anstürmen und so lange die Kirche des Felsens bedarf, auf den ihr göttlicher Gründer sie gebaut hat. Ist aber so viel einmal bewiesen, so ist auch ohne geschichtliche Darlegungen klar, dass nur der römische Papst dieser

[1]) So fassen auch zB. Eusebius und Epiphanius, die beide den römischen Episcopat des hl. Petrus anerkennen, die Sache auf. Epiphanius meint, Linus und Cletus seien vielleicht noch zu Lebzeiten der Apostel Petrus und Paulus zu Bischöfen bestellt worden, weil Petrus und Paulus auf Missionsreisen giengen und doch unterdes Rom nicht ohne Bischof bleiben konnte, διὰ τοὺς ἀποστόλους πολλάκις ἐπὶ τὰς ἄλλας πατρίδας τὴν πορείαν στέλλεσθαι adv. haer. 27, n. 6. Eusebius aber läßt den Petrus seine Thätigkeit über Italien und die benachbarten Länder ausdehnen: αὐτὸς μὲν γὰρ (Πέτρος) ἀμφὶ τὴν Ἰταλίαν καὶ πάντα τὰ ἀμφὶ ταύτην ἔθνη ἐσχόλαζε. De theophania fragm. gr. V, Migne P. gr. 2462 8 c.

Nachfolger Petri sein kann. Denn wer Nachfolger des Apostelfürsten in dessen Eigenschaft als Haupt der Kirche ist, der muss auch als solcher auftreten und im Namen des hl. Petrus Gehorsam fordern, geradeso wie jeder Landesfürst als solcher sich ausgeben und Gehorsam fordern muss. Folglich kann auch nur der Bischof von Rom Nachfolger des hl. Petrus und rechtmäßiges Haupt der Kirche sein.

I.

Unter den Zeugnissen, welche von dem römischen Episcopat des hl. Petrus reden, wollen wir zunächst diejenigen aus dem IV. und zum Theil aus dem V., dann diejenigen aus dem II. und III. Jahrhundert vorlegen. Dass auch die Belege aus dem IV. und V. Jahrhundert für das Verständnis unserer Frage nicht gleichgültig sind, wird sich im Verlauf der Untersuchung ergeben.

Zu Anfang des IV. Jahrhunderts nun ist die Ueberzeugung, dass Petrus Bischof von Rom gewesen sei, eine ganz allgemeine und unbezweifelte unter den christlichen Schriftstellern. Diese Ueberzeugung spricht sich aus

1) in den Stellen, welche zugleich die Dauer der Zeit angeben, während welcher Petrus in Rom geweilt habe. An erster Stelle ist hier Eusebius von Cäsarea zu erwähnen, der in seiner Chronik, wie in seiner Kirchengeschichte in der angegebenen Beziehung sich äußert. Bekanntlich ist von der Chronik des Eusebius der griechische Urtext als Ganzes nicht mehr vorhanden, wir besitzen von derselben nur verschiedene Uebersetzungen und außerdem haben die spätern byzantinischen Chronisten, wie sich aus einem Vergleich mit den Uebersetzungen ergibt, einzelne Sätze aus dem Werk des Eusebius mehr oder weniger wörtlich herübergenommen. Stellen wir also zusammen, was die lateinische Uebersetzung des hl. Hieronymus, die armenische und syrische Übertragung und der byzantinische Chronist Syncellus in unserer Sache uns zu sagen haben.

Ad annum Claudii 2 Abrahae 2058 [- 42 nach Christus]:

‚Petrus apostolus, cum primus Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur, ubi evangelium praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseverat'. Hieronymus. Chron. ed. Schöne I, p. 153.

Ad annum Abrahae 2055 (Caii 3) [- 39 nach Christus]

‚Petrus apostolus, cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romanorum urbem proficiscitur, ibique evangelium praedicat et commoratur illic antistes ecclesiae annis XX. So die armenische Übersetzung (Schöne I, pag. 150).

[Ohne Zeitangabe] ‚Petrus apostolus primus posuit fundamenta ecclesiae Antiochenae; et in urbem Romam profectus est ibique praedicavit evangelium. Et praefuit ecclesiae illi annis XXV . . Petrus apostolus moderator ecclesiae Romanae factus est. So der von Rödiger herausgegebene syrische Auszug (Schöne I, p. 211).

Πέτρος ὁ κορυφαῖος τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ πρώτην θεμελιώσας ἐκκλησίαν, εἰς Ῥώμην ἄπεισι κηρύττων τὸ εὐαγγέλιον· ὁ δ' αὐτὸς μετὰ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας καὶ τῆς ἐν Ῥώμῃ πρῶτος προέστη ἕως τελειώσεως αὐτοῦ. Syncellus p. 627.

Ob Eusebius das Wort Bischof gebraucht hat, um des hl. Petrus Beziehung zu Rom zu bezeichnen, mag vielleicht sich nicht entscheiden lassen. Wahrscheinlich schrieb er προέστη, wie wir bei Syncellus lesen. Aber dass er der Sache nach Petrus als Bischof bezeichnete, kann nicht zweifelhaft sein. Von einem Apostel sagen, er sei Vorsteher einer Kirche gewesen und zwar 20—25 Jahre lang, ist sachlich dasselbe, als wenn man ihn Bischof dieser Kirche nennt. Es kommt hinzu, dass Eusebius den Linus erst nach dem Tode des Apostelfürsten sein Amt als Bischof antreten läſst. Warum das, wenn bis dahin nicht Petrus selbst Bischof war?

In seiner Kirchengeschichte berichtet Eusebius nicht ausdrücklich, Petrus sei Bischof von Rom gewesen oder er habe 25 Jahre dort verweilt. Aber stillschweigend sagt er letzteres dennoch. Denn er deutet für die römische Reise des Apostelfürsten wie für seinen Tod den Zeitpunkt an. Den Tod Petri versetzt er ins Jahr 67 oder 68, da er des Petrus Nachfolger Linus im 2. Jahr des Titus (= 80 n. Chr.) nach 12jähriger Regierung sterben läſst (h. e. 3, 13). Seine Ankunft in Rom legt er so, dass Petrus noch mit Philo dort zusammentreffen konnte (h. e. 2, 17), Philo aber kam nach Eusebius (ib. 2, 18) unter Gajus (37—41) nach der Welthauptstadt und blieb so lange, dass er noch unter dessen Nachfolger Claudius (41—54) eine Schrift vor dem Senat vorlesen konnte. Unter Claudius aber kam nach h. e. 2, 14 auch Petrus nach Rom.

Auch in der syrischen Doctrina Addaei heiſst es am Schluſs, Petrus sei ‚Bischof von Rom‘ ‚25 Jahre lang‘ gewesen ‚zur Zeit des Cäsar, welcher 13 Jahre herrschte‘, s. Rubens Duval, Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque (Paris 1899) pag. 115. Epiphanius theilt dem Linus und Cletus je 12 Regierungsjahre zu auch für den Fall, daſs beide noch zu des Apostels Lebzeiten Bischöfe von Rom gewesen wären. (s. oben S. 37 Anm. 1). Er tritt also ebenfalls für die 25 Romjahre Petri ein.

Im Occident wird der 25jährige Episcopat des hl. Petrus zuerst im Papst-Katalog des Chronographen vom Jahre 354 erwähnt, dessen Ueberschrift folgendermaßen lautet: „Imperante Tiberio Caesare passus est Dominus noster Iesus Christus duobus Geminis cons. VIII. Kal. Apr., et post ascensum eius beatissimus Petrus episcopatum suscepit. Ex quo tempore per successionem dispositum quis episcopus quot annis praefuit vel quo imperante." Dann beginnt das Bischofsverzeichnis:

Petrus ann. XXV mens. uno d. IX. fuit temporibus Tiberii Caesaris et Gai et Tiberi Claudi et Neronis, a consul. Minuci et Longini [p. Chr. 30] usque Nerine et Vero [55]. Passus autem cum Paulo die III Kal. Julias consul. ss. imperante Nerone.

Linus ann. XII m. IIII d. XII. fuit temporibus Neronis, a consulatu Saturnini et Scipionis [56] usque Capitone et Rufo.

Clemens ann. VIIII m. XI. d. XII. fuit temporibus Galbe et Vespasiani, a cons. Tracali et Italici [68] usque Vespasiano VI et Tito [76][1]).

Die 25jährige Regierungsdauer läßt der Compilator des Kataloges mit dem Jahre 30 beginnen, so daß Petri Tod ins Jahr 55 fällt. Der falsche Ansatz bringt dann im Verlauf des Kataloges den Chronisten in arge Verlegenheit, allein das veranlaßt ihn nicht, an den überlieferten 25 Jahren zu rütteln.

Der Chronograph von 354 bietet auch ein Verzeichnis der Consuln, vom Beginn der Republik bis auf das Jahr 354 reichend. Den Consuln des Jahres 33 Galba und Sulla ist in demselben beigeschrieben: His cons. Petrus et Paulus ad urbem venerunt agere episcopatum[2]). Eine Nachricht über den Tod der beiden ist den Consuln des Jahres 55 beigeschrieben.

---

[1]) Der Katalog heißt auch der Liberianische, weil er bis zu Papst Liberius reicht oder der Philokalianische, weil Philokalus, der Kalligraph des Damasus, als Verfasser desselben galt. Mommsen in seiner neuesten Ausgabe desselben deutet indes die Erwähnung des Philokalus auf dem Titelblatt des Chronographen dahin, daß dieser nur die Vorlage der jetzigen Handschrift hergestellt hätte. Der Katalog wurde zuletzt herausgegeben von L. Duchesne, Liber Pontificalis I (Paris 1886) 2—9; Th. Mommsen, Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum tom. IX. Chronicorum minorum saec. IV. V. VI. VII. vol. I (Berolini 1892) 72 sqq.

[2]) Mon. Germ. l. c. pag. 57.



Von den späteren Chronisten schreiben mit ausdrücklichen Worten dem hl. Petrus 25 römische Bischofsjahre zu: Prosper Tiro, dessen Chronik zuerst 433, in zweiter Auflage 443 erschien, ferner die chronica Gallica des Jahres 511, Cassiodor, Beda*). All diese Chronisten schöpften offenbar aus Hieronymus, ihre Angaben sind also ohne selbstständigen Wert. Die Fasti Vindobonenses priores (= anonymus Cuspiniani), die schon von Prosper Tiro benutzt wurden, lassen ihn nach Rom kommen im J. 42 und sterben im J. 57. Nach den consularia Hydatiana fällt der Tod des Apostelfürsten ins J. 58, nach dem Barbarus Scaligeri aber ins J. 57[1]). Vielleicht beruhen diese Datierungen des Todesjahres des Apostelfürsten auf ähnlichen Erwägungen, wie die entsprechende Berechnung des Chronographen von 354. Man ließ den Episcopat Petri gleich nach der Himmelfahrt Christi im J. 30 oder 33 beginnen; wenn er 25 Jahre dauerte, so mußte das Martyrium der Apostelfürsten 55—58 fallen. Natürlich ist es für unsern Zweck gleichgiltig, ob Petrus 10 Jahr zu Rom seinen Sitz hatte, oder 20 oder 25.

---

*) Petrus apostolus cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur, ubi evangelium praedicans XXV annis eiusdem episcopus perseverat [ann. 46 p. Chr.]. Prosper Tiro chron. Mon. Germ. Auct. ant. IX, 412. — Primo anno Claudii Petrus apostolus Romam venit, ubi praefuit annis XXV . . [Anno Neronis] XIII persecutio christianorum in qua Petrus et Paulus occubuerunt. Chron. Gallica. Ib. pag. 639 — His conss. (Saturnino II et Venusto) Petrus apostolus Romam mittitur, ubi evangelium praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseverat. His conss. (unter Silvanus und Otho 69 p. Chr.) Romae sanctus Petrus et Paulus apostoli trucidati sunt a Nerone. Cassiodori chronica. Ib. Auct. ant. XI, 137. 138. — Die Chronica Isidori iunioris Ib. pag. 455 läßt Petrus unter Claudius nach Rom kommen, unter Nero sterben. — Petrus apostolus cum primus Antiochenam fundasset ecclesiam, Romam pergit ibique XXV an. cathedram tenet episcopalem, id est usque ad ultimum Neronis annum. Bedae chron. Auct. ant. XIII, 283.

¹) Tiberio IIII et Gallo [anno 42]. His cons. Petrus apostolus ad Romam venit. Nerone II et Pisone [a. 57]. His consul. passi sunt Petrus et Paulus Rome III Kal. Julias. Fasti Vindobon. priores Ib. Auct. ant. IX, 282. 283. — Nerone III et Messala Corvino. His conss. Petrus et Paulus passi sunt die III Kal. Jul. Consularia Hydatiana. Ib. p. 220. — Nerone Augusto tertio et Posone. hisdem consulibus passus est beatus Petrus apostolus crucifixus in Roma . . similiter et s. Paulus . . martyrizaverunt III. Kal. Julias. Barbarus Scaligeri Ib. pag. 283. Vgl. auch den Liber genealogicus a. 452 Ib. pag. 194.

2) Wenn kirchliche Schriftsteller einen bestimmten Papst erwähnen, so fügen sie wohl seinem Namen noch bei, der wievielte in der Reihe der römischen Bischöfe er sei. Sie bedienen sich dann nicht selten folgender Zählung: 1. Petrus, 2. Linus, 3. Anencletus, 4. Clemens, 5. Evaristus, 6. Alexander, 7. Sixtus I., 8. Telesphorus, 9. Hyginus, 10. Pius I., 11. Anicet . . Sie zählen also Petrus als ersten Bischof, begreifen ihn folglich in die Reihe der Bischöfe ein.

So sagt Chrysostomus († 407) von dem Linus, dessen der hl. Paulus 2 Tim. 4, 21 Erwähnung thut, einige behaupteten, er sei ‚der zweite Bischof der römischen Kirche nach Petrus gewesen'. Das gleiche wiederholt zu derselben Paulusstelle Theodoret († 457). Der Verfasser des ‚Prädestinatus' weiß von der Secte der Menandrianer zu berichten, Linus, ‚der zweite vom Apostel Petrus' habe sie verurtheilt. Um die Zeit des Häretikers Marcion zu bestimmen, sagt Epiphanius († 403), derselbe sei nach dem Tode des Papstes Hyginus nach Rom gekommen, dieser aber sei ‚der neunte von den Aposteln Petrus und Paulus gewesen'. Ebenso nennt er nochmals Hyginus ‚den neunten von jenen Aposteln an, welche mit Jacobus, Petrus, Paulus gewesen seien', da er von der Zeit des Häretikers Cerdo redet. Der hl. Hieronymus († 420) nennt Linus den zweiten, Anencletus den dritten, Clemens den vierten Bischof zu Rom nach Petrus. Die Stellen mögen im Wortlaut hier stehen.

Τοῦτον τὸν Λῖνον ἱστοροῦσί τινες δεύτερον μετὰ τὸν Πέτρον ἐπίσκοπον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας γεγενῆσθαι. S. Chrysostomus, in epist. 2 ad Tim. hom. 10 n. 3 (Opp. ed. Montfaucon 11, 274; Migne P. gr. 62, 659).

Τὸν δὲ Λῖνόν φασι τὸν μέγαν διαδέξασθαι Πέτρον καὶ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας μετ' ἐκεῖνον διακοσμῆσαι θρόνον. Theodoret. in epist. 2 ad Tim. Opp. ed. Schulze 3, 697. Migne P. gr. 77, 856).

Secunda haeresis a Menandro Menandrianorum . . Hos s. Linus episcopus, secundus apostoli Petri a consortio conversationis nostrae eiectos, aeterna damnatione mulctavit. Praedestinatus lib. I cap. 2 Migne P. l. 53, 588).

Οὗτος τοίνυν ὁ Κέρδων ἐν χρόνοις Ὑγίνου γέγονεν ἐπισκόπου, τοῦ ἔνατον [falsche Lesart: ἕνα τὸν] κλῆρον ἄγοντος ἀπὸ τῆς τῶν περὶ Ἰάκωβον καὶ Πέτρον καὶ Παῦλον ἀποστόλων διαδοχῆς. Epiphanius adv. haer., haer. 41 n. 1. (Opp. ed. Petavius I 300 Migne P. gr. 41, 692).

Μαρκίων . . ἄνεισιν εἰς τὴν Ῥώμην αὐτὴν μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης. Οὗτος δὲ ἔνατος ἦν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου τῶν ἀποστόλων. ib. haer. 42 n. I (Petavius pag. 302, Migne pag. 696. Wiederum heißt es ib. n. 12, Marcion sei erst sehr spät auf-

getreten, nämlich nach der Zeit des neunten römischen Bischofs. Als neunter wird hier aber durch ein Versehen Anicet statt Hygin genannt: Μαρκίωνα, τὸν μετὰ τοσαῦτα ἔτη ἥκοντα, μετὰ χρόνους τοῦ καλουμένου Ἀνικήτου, τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου, τοῦ κατὰ διαδοχὴν ἐνάτου γενομένου ἀπὸ τῆς τῶν ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου τελειώσεως (Petavius p. 364 Migne p. 797).

Clemens . . quartus post Petrum Romae episcopus: siquidem secundus Linus fuit, tertius Anacletus, tametsi plerique Latinorum secundum post Petrum apostolum putent fuisse Clementem. S. Hieronymus, de viris inlustr. cap. 14.

Über die Art und Weise, wie Epiphanius die ältesten römischen Bischöfe gezählt hat, lassen sich allerdings verschiedene Fragen und Bedenken erheben. 1) Der Anfang der Liste lautet bei ihm an einer Stelle (s. unten S. 45) ‚Petrus und Paulus, Linus und Cletus, Clemens‘. Die paarweise Aufzählung bewirkt hier eine Unsicherheit, weil man nicht sieht, ob zB. für Linus und Cletus zusammen oder für jeden von beiden eine Stelle in der Reihe gerechnet ist. Allein kurz vorher hat Epiphanius gesagt: in Rom waren die ersten Petrus und Paulus, dann Linus, dann Cletus, dann Clemens. Es nehmen also die beiden Apostelfürsten zusammen die erste Stelle ein, die zweite kommt dem Linus, die dritte dem Cletus, die vierte dem Clemens zu. Wie der Doppelepiscopat der hl. Petrus und Paulus zu verstehen ist, wird später zu betrachten sein. 2) Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass in der Papstliste des Epiphanius Evaristus zweimal genannt ist. Haben wir in dieser Verdoppelung ein Versehen des Epiphanius oder seiner Abschreiber zu sehen, oder ist sie Absicht? Offenbar spricht die weit überwiegende Wahrscheinlichkeit für die erstere Annahme. Von vornherein ist anzunehmen, dass Epiphanius keine andere Reihenfolge der Päpste aufstellen will als jene, die ihm aus Irenäus und Eusebius bekannt ist. Eben die Thatsache, dass er einen Papst als den so und sovielten bezeichnet, beweist ja, dass er die Reihenfolge der Päpste als eine feststehende und bekannte voraussetzt. Hätte er eine abweichende Liste vorgefunden und verwerten wollen, so würde er auf die Verschiedenheit aufmerksam gemacht haben, ebenso wie er auf die Schwierigkeit inbetreff der Regierungszeit des Linus und Cletus hingewiesen hat.

Erbes[1]) freilich sieht in der Verdoppelung des Evaristus eine überlegte That des Epiphanius, die nach ihm in folgender Weise zu erklären ist.

---

[1]) Zeitschrift für Kirchengeschichte 22 (Gotha 1901) 4.

Epiphanius rechnete mit der Möglichkeit, daſs Linus und Cletus noch zu Lebzeiten des hl. Petrus Bischöfe von Rom waren. Bedenkt man nun, ‚daſs bei jener Erklärung Clemens schon 67 begonnen haben soll, so war eben dabei, die gewöhnlichen Zahlen der Amtsjahre vorausgesetzt, ein Lückenbüßer nöthig, um die nöthige Summe und das rechte Ende zu erreichen‘. Um die Lücke zu füllen, setzte Epiphanius kurzer Hand den Evaristus zweimal, woraus dann weiter folgt, daſs er die Zählung der römischen Bischöfe mit Linus begann; bei Einrechnung des Petrus und des doppelten Evaristus würde ja Hyginus der 10. sein. Allein dieser Vorschlag von Erbes ist unannehmbar. Denn a) ein Verfahren, wie es von ihm dem Epiphanius zugeschrieben wird, ist doch ein wenig gar zu summarisch, als daſs man es ohne zwingende Beweise annehmen dürfte. Die Verdoppelung des Anencletus, der beim Chronographen von 354, im Gedicht gegen Marcion (s. unten S. 45), im Papstbuch zweimal, als Cletus und Anacletus, erscheint, darf nicht als Analogon für die zweifache Setzung des Evaristus angeführt werden. Daſs Anacletus und Cletus als zwei Personen betrachtet werden konnten, erklärt sich leicht aus der Verschiedenheit der Namen; ein gleicher Grund kann für Evaristus nicht angeführt werden[1]. Ferner b) sagt unser Kirchenvater an der fraglichen Stelle von seinen Auseinandersetzungen über die römische Papstliste: ‚Keiner wundere sich, daſs ich das einzelne so genau dargelegt habe. Denn dadurch tritt immer die Wahrheit ans Licht‘. Und gerade dort wo er seiner Genauigkeit und Wahrheitsliebe sich rühmt, soll er sich den sonderbaren Eingriff erlaubt haben, an einer beliebigen Stelle des Katalogs einen Papst einzuschieben? Dazu c) führt die bloße Doppelsetzung des Evaristus gar nicht zum Ziel. Es war eine Lücke von 24 Jahren auszufüllen, für eine so lange Zeit konnte es nicht genügen, nur e i n e n Papst einzuschieben. Endlich d) behauptet Epiphanius nicht als sichere Thatsache, daſs Linus und Cletus zu Lebzeiten des hl. Petrus ihr Amt verwaltet hätten, sondern bezeichnet dies nur als Möglichkeit. Die Lücke in den Regierungszahlen der Päpste lag für ihn also höchstens im Reich der Möglichkeit, gegen nur mögliche Lücken kämpft man aber nicht mit wirklichen Lückenbüßern.

3) Manchmal wird in den Schriften der Väterzeit die ganze Reihe der römischen Bischöfe bis zu einem bestimmten Zeitpunkt herab dargelegt. Petrus steht dann in diesen Katalogen an erster Stelle, ist also unter den römischen Bischöfen mit einbegriffen. Eine solche Aufzählung findet sich bei E p i p h a n i u s. An erster Stelle unter den Bischöfen von Rom nennt er Petrus und Paulus, die er ausdrücklich als Apostel und Bischöfe bezeichnet, ergeht sich in Ver-

[1] Über die Reihenfolge der ersten römischen Bischöfe s. F(ranc). S(egna), De successione priorum Rom. Pontificum. Romae 1897.



muthungen darüber, warum Clemens, nach Phil. 4, 3 ein Zeitgenosse der Apostel, dennoch nicht unmittelbar auf Petrus und Paulus folge, und bietet dann zum Schluſs die ganze Reihenfolge der Bischöfe bis Anicet. Daſs er nach Telesphor den Namen des Evaristus wiederholt, ist vielleicht nur ein Fehler der Abschreiber. Ebenfalls einen Papst-Katalog bietet das **Carmen adversus Marcionem**, das nach einigen aus dem dritten, nach andern aus dem vierten Jahrhundert stammt[1]. Der Verfasser desselben beginnt freilich die Zählung der Päpste mit Linus, läſst aber diesen auf der **cathedra Petri** seinen Sitz nehmen, so daſs dennoch Petrus in die Reihe der römischen Bischöfe einbezogen ist. Da Papst Anencletus in zwei Personen, Cletus und Anacletus gespalten wird, so ist auch in dieser Aufzählung Hyginus wiederum der neunte in der Reihe. Die ausführlichen Papst-Verzeichnisse bei **Optatus** (um 370) und **Augustinus** († 430) stellen Petrus an die Spitze der römischen Bischöfe, bieten aber den Fehler, daſs sie Anencletus von seiner Stelle entfernen, und ihm seinen Platz nach Clemens anweisen. Der Wortlaut der bezüglichen Texte ist folgender:

Μαρκελλίνα . . πολλοὺς ἐλυμήνατο ἐν χρόνοις Ἀνικήτου ἐπισκόπου Ῥώμης, τοῦ κατὰ τὴν διαδοχὴν Πίου καὶ τῶν ἀνωτέρω. Ἐν Ῥώμῃ γὰρ γεγόνασι πρῶτοι Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ ἀπόστολοι αὐτοὶ καὶ ἐπίσκοποι· εἶτα Λῖνος· εἶτα Κλῆτος· εἶτα Κλήμης σύγχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου . . Ἡ τῶν ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπων διαδοχὴ ταύτην ἔχει τὴν ἀκολουθίαν. Πέτρος καὶ Παῦλος, Λῖνος καὶ Κλῆτος, Κλήμης, Εὐάρεστος, Ἀλέξανδρος, Ξύστος, Τελέσφορος, Εὐάρεστος, Ὑγῖνος, Πῖος, Ἀνίκητος. Epiphanius adv. haer. haer. 27 n. 6 (Opp. ed. Petavius I, 107 Migne P. gr. 41, 372. 374.

Hac cathedra Petrus, qua sederat ipse locatum
Maxima Roma Linum primum considere jussit,
Post quem Cletus et ipse gregem suscepit ovilis.
Huius Anacletus successor sorte locatus:
Quem sequitur Clemens; is apostolicis bene notus.
Evaristus ab hoc rexit sine crimine legem.
Sextus Alexander Sixto commendat ovile,
Post expleta sui qui lustri tempora tradit
Telesphoro: excellens hic erat, martyrque fidelis,
Cum vestri sceleris socius, praecursor et auctor

[1]) Über die Datierung Duchesne, Le Liber Pontificalis I pag. XI. Die Schrift von H. Waitz konnten wir nicht mehr benutzen.

Advenit Romam Cerdo, nova vulnera gestans . .
Constabat pietate vigens ecclesia Romae
Composita a Petro, cuius *successor* et ipse
Jamque loco nono cathedram suscepit Hyginus.

Carmen adv. Marcionem lib. III cap. 9. (Migne P. l. II, 1077 s.)

Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam . . Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus, cui successit Linus, Lino successit Clemens, Clementi Anacletus, Anacleto Evaristus . . Liberio Damasus, Damaso Siricius, hodie qui noster est socius. Optatus, de schismate Donatistarum lib. 2 cap. 2. 3. (Migne P. l. 11, 947 s.).

Si enim ordo episcoporum sibi succedentium considerandus est, quanto certius et vere salubriter ab ipso Petro numeramus, cui totius ecclesiae figuram gerenti Dominus ait: Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et portae inferorum non vincent eam. Petro enim successit Linus, Lino Clemens, Clementi Anacletus, Anacleto Evaristus . . Liberio Damasus, Damaso Siricius, Siricio Anastasius. In hoc ordine successionis nullus Donatista episcopus invenitur. S. Augustin. epist. 53 al. 165 ad Generosum n. 2 (Migne P. l. 33, 196).

4) Die alten Papst-Kataloge aus dem V., VI., VII. Jahrhundert, welche die Reihe der Päpste bis auf die Zeit des Schreibers fortführen, stellen so gut wie immer an erste Stelle den Petrus. Duchesne druckt an solchen Verzeichnissen 9 lateinische, 3 griechische, 1 syrisches ab[1]). Nur eines unter diesen, das von Corvey aus dem VIII. Jahrhundert, beginnt mit Linus. Petrus wird also in allen übrigen ausdrücklich unter die Bischöfe von Rom eingerechnet, was zudem auch bei einigen von diesen Katalogen aus der Überschrift derselben hervorgeht. So lautet z.B. die Überschrift des Kataloges in der Handschrift von Arras (IX. Jahrh.)[2]): Brebe [breve] nominum episcoporum urbis Romae, qui fuerunt a s. Petro, qui quantum sedit. Petrus, Linus, Cletus etc. In einem Manuscript von Reims lautet die Überschrift[3]): Incipiunt nomina episcoporum, qui in urbe Roma fuerunt s. Petrus, Linus, Cletus etc.

5) Petrus ist als erster Bischof von Rom vorausgesetzt an all jenen Stellen, an welchen die römischen Bischöfe Nachfolger des Petrus, der römische Bischofssitz die cathedra Petri genannt wird

---

[1]) Le Liber Pontificalis I, 13—41.

[2]) Ib. pag. 14.

[3]) Ib. pag. 22.

oder an welchen gesagt wird, Petrus sei zur römischen Kirche in dasselbe Verhältnis getreten, in welchem er vorher zur Kirche von Antiochia stand.

a) Um mit letzterem zu beginnen, so sagt Chrysostomus von Flavian von Antiochien, er habe wie des Petrus Tugend, so auch dessen Bischofssitz geerbt und fährt dann fort: ‚denn auch das ist einer der Vorzüge unserer Stadt, dass sie den ersten der Apostel im Anfang als Lehrer erhielt. Denn so musste es sein, dass sie, welche zuerst von dem ganzen Erdkreis mit der Krone des Christennamens sich schmückte, auch den ersten der Apostel als Hirten erhielt. Aber da wir ihn zum Lehrer erhielten, haben wir ihn nicht für immer behalten, sondern dem königlichen Rom abgetreten‘. Eusebius sagt vom hl. Ignatius, er habe ‚in der antiochenischen Nachfolge des Petrus als zweiter die Bischofswürde erlangt‘; er kennt also auch eine Nachfolge des Petrus, die nicht antiochenisch ist. Auch Hieronymus rechnet unter die sichern Thatsachen, deren die Apostelgeschichte keine Erwähnung thut, dass Petrus erster Bischof von Antiochien war und von dort nach Rom versetzt wurde. Als Thatsache bezeichnet dies auch Papst Innocenz I.

Ὃς (Flavianus) τὴν ἐκείνου (des Petrus) διαδεξάμενος ἀρετὴν καὶ τὴν καθέδραν ἐκληρονόμησε τὴν ἐκείνου. Ἓν γὰρ καὶ τοῦτο πλεονέκτημα τῆς ἡμετέρας πόλεως, τὸ τῶν ἀποστόλων τὸν κορυφαῖον λαβεῖν ἐν ἀρχῇ διδάσκαλον . . Ἀλλὰ λαβόντες αὐτὸν διδάσκαλον, οὐκ εἰς τέλος κατέσχομεν, ἀλλὰ παρεχωρήσαμεν τῇ βασιλίδι Ῥώμῃ. Chrysostomus in inscript. actorum II n. 6 (Opp. ed. Montfaucon III 70; Migne P. gr. 51, 86).

Καθ' ὃν (zur Zeit des Polykarp) ἐγνωρίζετο Παπίας . . ὅ τε παρὰ πλείστοις εἰςέτι νῦν διαβόητος Ἰγνάτιος, τῆς κατ' Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος. Eusebius hist. eccl. III, 36.

Primum episcopum Antiochenae ecclesiae Petrum fuisse accepimus et Romam exinde translatum. Hieronymus in epist. ad Gal. lib. I cap. 2 (Opp. ed. Martianay VII, 410; Migne P. l. 26 [Paris 1845] 341).

Unde advertimus, non tam pro civitatis magnificentia hoc (das Patriarchat über den Orient) eidem attributum, quam quod prima primi apostoli sedes esse monstretur, . . quaeque urbis Romae sedi non cederet, nisi quod illa in transitu meruit, ista susceptum apud se consummatumque gauderet. Innocentius I ad Alexandrum Antiochenum ep. 24 n. 1; Migne P. l. 20, 548.

b) Zahlreicher sind die Stellen, in denen der Sitz des römischen Bischofs als Stuhl Petri, er selbst als Nachfolger des Apostelfürsten bezeichnet wird.

α) Am häufigsten finden sich natürlich diese Wendungen in den Papstbriefen.

Schon in dem ältesten vollständig erhaltenen päpstlichen Schreiben sagt Julius I.: ἃ γὰρ παρειλήφαμεν παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου ταῦτα καὶ ὑμῖν δηλῶ (Ad Antioch. n. 22; Migne P. l. VIII, 906).

Siricius schreibt an Himerius von Taragona: Portamus onera omnium, qui gravantur; quin imo haec portat in nobis b. apostolus Petrus, qui nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur haeredes (ep. 1 n. 1 ed. Coustant. col. 624; Migne P. l. 13, 1133).

Innocentius I. sagt, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes **und folgert daraus, die Kirchen der betreffenden Länder hätten sich nach den römischen Gebräuchen zu richten** (ep. 25, 2 Migne 20, 552). **Zosimus spricht** ep. 12 n. 1 (Migne l. c. 676) **zuerst von der Vollmacht des Petrus und fährt dann fort**: par potestatis data conditio in eos, qui sedis haereditatem ipso annuente meruissent: habet enim ipse cum omnium ecclesiarum, tum huius maxime ubi sederat, curam.

Bonifacius I. bittet 1. Juli 420 den Kaiser um seine Hilfe gegen das Unheil zwiespältiger Papstwahlen; teste apud quem et de cuius sede agitur sancto Petro, **heißt es in dem Schreiben, werde in Rom in der Liturgie für den Kaiser gebetet** (Bonifatii ep. 8, Migne l. c. pag. 767). Accipite ergo, sagt er **anderswo**, admonitionem et correptionem *nostram* .. Scitis enim *b. Petro* utrumque possibile, i. e. in mansuetudine mites, in virga superbos arguere (ep. 14 n. 3 l. c. pag. 778).

Cölestin I. stellt sich als Nachfolger Petri zB. in den Worten hin: Nosque praecipue circa omnes cura constringimur, quibus necessitatem de omnibus tractandi Christus in sancto Petro apostolo, cum illi claves aperiendi claudendique daret, indulsit (ep. 3 Migne P. l. 50, 428). **Den römischen Stuhl nennt er** beati apostoli sedes Petri ep. 21 cap. III n. 4 (ib. pag. 531), omnes habet b. Petri apostoli cura praesentes sagt er **vom römischen Stuhl** ep. 22 n. 6 pag. 541.

Xystus III. schreibt an Johannes v. Antiochien nach der Rückkehr des kirchlichen Friedens: Expertus ex negotii praesentis eventu, quid sit sentire nobiscum. B. Petrus apostolus in successoribus suis, quod accepit, hoc tradidit. ep. 6 n. 5 l. c. pag. 608.

Ähnlicher Texte könnten aus den Papstbriefen des fünften und sechsten Jahrhunderts noch sehr viele angeführt werden, indes die namhaft gemachten genügen.

β) Auch außerhalb Roms erhält die gleiche Auffassung in ähnlichen Wendungen Ausdruck. Für den Osten des Reiches können wir uns hier auf die Bischöfe des Concils von Sardica 343 berufen, welche ‚um das Andenken des Apostels Petrus zu ehren‘ an Papst Julius appelliert wissen wollen. Sozomenus bemerkt, die göttliche Vorsehung habe gehindert, dass Felix und Liberius zu gleicher Zeit in Rom als Bischöfe lebten, und dadurch die Ehre des ‚Sitzes Petri‘ gerettet.

Ὀλίγον δὲ χρόνον Φήληκος ἐπιβιώσαντος μόνος Λιβέριος τῆς Ἐκκλησίας προΐστατο, ταύτῃ πῃ τοῦ θεοῦ διοικήσαντος ὥστε τὸν Πέτρου θρόνον μὴ ἀδοξεῖν ὑπὸ δύο ἡγεμόσι ἰθυνόμενον. Sozomenus hist. eccl. IV, 15.

Εἰ δὲ ἄρα τις ἐπισκόπων ἔν τινι πράγματι δόξῃ καταχρίνεσθαι, καὶ ὑπολαμβάνει ἑαυτὸν μὴ σαθρὸν, ἀλλὰ καλὸν ἔχειν τὸ πρᾶγμα ἵνα καὶ αὖθις ἡ κρίσις ἀνανεωθῇ· εἰ δοκεῖ ὑμῶν τῇ ἀγάπῃ, Πέτρου τοῦ ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν, καὶ γραφῆναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης . . Conc. Sardicense (343) can. 3 (Hardouin I, 639, Mansi III, 8).

Bei Dionysius Exiguus lautet die Stelle: Quod si aliquis episcoporum iudicatus fuerit in aliqua causa, et putat se bonam causam habere, ut iterum concilium renovetur; si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus, ut scribatur ab his, qui causam examinarunt Julio Romano episcopo . . Hardouin col. 639. Mansi col. 23. Über die verschiedenen Recensionen der Sardicensischen Canones vgl. F. Maaßen, Gesch. der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande I (Gratz 1870) 50 f.

In dem Schreiben des Sardicensischen Concils an Papst Julius heißt es: Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes. Hard. l. c. col. 653 c. Mansi l. c. col. 40 b. Gegen die Echtheit gerade dieses Satzes lassen sich indes Schwierigkeiten erheben. S. Hefele, Conciliengeschichte I² 611.

γ) Aus dem Westen des Römerreichs kommen zunächst zwei Schriften in Betracht, deren Verfasser entweder der hl. Ambrosius († 397) selbst oder doch ein Zeitgenosse von ihm ist, nämlich die ‚Erklärung des Glaubensbekenntnisses an Täuflinge‘, und die Schrift ‚über die hl. Geheimnisse‘[1]). In der ersten Schrift wird gesagt, das

[1]) F. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform (Münster 1893) S. 232—239 zeigt, dass die Schrift de sacramentis zu Anfang des fünften oder Schluss des vierten Jahrhunderts zu Mailand

Glaubensbekenntnis, zu dem man nichts hinzufügen, von dem man nichts wegnehmen dürfe', sei jenes ,welches die römische Kirche festhält, wo der erste der Apostel seinen Sitz nahm und wohin er die Meinung aller verpflanzte'. In der Schrift de sacramentis, die jedenfalls aus dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts stammte, wird Petrus Bischof, sacerdos, der römischen Kirche genannt. Von den Novatianern sagt Ambrosius, „sie haben nicht die Erbschaft des Petrus, (d. h. die Vollmacht der Sünden-

---

von einem Bischof vor Neophyten gehalten wurde und zwar höchst wahrscheinlich vom hl. Ambrosius selbst. Die Verschiedenheit des Stils zwischen diesem und den andern Werken des Mailänder Kirchenlehrers erklärt er daraus, dass die Bücher de sacramentis von Zuhörern nachgeschriebene Predigten des Heiligen seien, also der letzten Feile entbehrten. Ohne Probsts Ausführungen zu kennen, kam G. Morin O. S. B. (Revue Bénédictine XI [Maredsous 1894] 339—345 cf. XII (ib. 1895) 386) zu derselben Vermuthung: Il me semble, sagt er, que le De mysteriis [von Ambrosius] et le De sacramentis ont un même auteur et une même origine. La seule différence qu'il y a entre eux, c'est que dans le De sacramentis nous avons les discours d'Ambroise recueillis à l'heure même où ils ont été prononcés, et tels qu'ils ont été prononcés, avec les négligences de style, les détails de circonstance et les mouvements imprévus résultant de la vivacité du débit oratoire, au lieu que le De mysteriis représente, sous une forme plus châtiée mais beaucoup moins expressive, ce que le saint Docteur a cru devoir transmettre à la postérité de ses six catéchèses mystagogiques, déjà mises par écrit, sans qu'il le sût peut-être, par la plume indiscrète de quelqu'un de ses auditeurs. Rev. Bén. XI, 344. In Betreff der explanatio symboli hatte C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 2 (Christiania 1869) 61 ff.; Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols (1879) S. 196 bereits die Vermuthung aufgestellt, sie sei nach dem mündlichen Vortrag des hl. Ambrosius niedergeschrieben; Morin macht in dem schon erwähnten Aufsatz diese Ansicht zu der seinigen. Dans ce dédale de difficultés de tout genre, la véritable solution me paraît avoir été présenté par Caspari, quand, dans sa préface à la dernière édition de l'Explanatio, il a émis cette idée, que le discours sur le Symbole peut réellement avoir été prononcé par s. Ambroise: seulement, ajoute-t-il, les manuscrits qui nous l'ont transmis représentent simplement les notes prises par quelque sténographe plus ou moins habile, qui avait quelque peine à suivre l'orateur, et plus encore à reproduire exactement son élégante et correcte diction. Rev. Bén. XI, 343.

vergebung), welche den Stuhl des Petrus nicht besitzen'. Dass er hier Rom im Auge hat, ist unzweifelhaft, denn wo sollte er anders den Stuhl des hl. Petrus suchen? Optatus von Mileve stellt es um 370 als allbekannte und unleugbare Thatsache hin, dass ,in Rom dem Apostel Petrus zuerst der Bischofsstuhl verliehen worden sei', und er spricht so in einer Streitschrift gegen die Donatisten, die selbst einen Bischof Namens Macrobius in Rom hatten, der aber, wie Optatus bemerkt, es nicht wagen durfte seinen Bischofssitz als cathedra Petri zu bezeichnen. Augustinus sagt von der cathedra ecclesiae Romanae, Petrus habe auf ihr seinen Sitz genommen, wie nunmehr Anastasius sie einnehme. Auch Prudentius redet von dem Stuhl Petri.

Was in solcher Weise im Orient, in der norditalischen und afrikanischen Kirche ausgesprochen wurde, erweist sich auch als in Gallien verbreitete Ueberzeugung. Sulpitius Severus († 402) sagt mit ausdrücklichen Worten, Petrus habe in Rom die bischöfliche Würde ausgeübt. Prosper von Aquitanien († 463) nennt Rom den Sitz des Petrus. Cassian († 433), der nach weiten Reisen nach Palästina, Ägypten, Constantinopel, zuletzt Massilia zu seinem Aufenthalt erkor, kann als Sprecher für eine halbe Welt auftreten; auch er läßt ,das Steuerruder der römischen Kirche' von Petrus gelenkt werden. Der ebenfalls viel gewanderte Hieronymus † 420) redet Papst Damasus als den ,Nachfolger des Fischers' an und will mit ihm, ,d. h. mit der cathedra Petri' in Gemeinschaft stehen.

. Symbolo . . nihil debemus detrahere, nihil adiungere. Hoc autem est symbolum, quod Romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum sedit, et communem sententiam eo detulit. Explanatio symboli ad initiandos inter Ambrosii opera (Migne P. l. 17, 1158 d).

Ad hoc ecclesia Romana quid respondet? Utique ipse auctor est nobis huius assertionis Petrus apostolus, qui sacerdos fuit ecclesiae Romanae. De sacramentis lib. III cap. 6. Inter Opp. S. Ambrosii Migne P. l. 16, 433).

Non habent (Novatiani) Petri haereditatem, qui Petri sedem non habent. S. Ambrosius, de poenit. lib. 3 cap. 6 (Migne P. l. 16, 433; einige schlechtere Handschriften lesen: qui Petri fidem non habent). Negare non potes, scire te, in urbe Roma Petro primum cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus . . Denique si Macrobio dicatur, ubi illic (Romae) sedeat, nunquid potest dicere: in cathedra Petri? Quam nescio si vel oculis novit et ad cuius memoriam (i. e. sepulcrum) non accedit quasi schis-

maticus. Optatus, De schismate Donatist. lib. 2 cap. 2 cap. 4 (Migne P. L. 11, 947. 951).

Verumtamen si omnes per totum orbem tales essent, quales vanissime criminaris, cathedra quid tibi fecit ecclesiae Romanae, in qua Petrus sedit, et in qua hodie Anastasius sedet? Augustinus contr. lit. Petiliani lib. 2 cap. 51 n. 118 (Migne 43, 254).

Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede, Et in ordine illo patrum quis cui successit videte; Ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae. Augustinus, Psalm. contra partem Donati (ib. pag. 30). Tenet (me in gremio ecclesiae catholicae) ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendos oves suas post resurrectionem Dominus commendavit usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum Augustinus, contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti cap. 4 n. 5 (ib. 42, 175).

Eo tempore divina apud urbem Romam religio invaluerat, Petro ibi episcopatum gerente. Sulpitius Severus hist. sacra lib. 2 n. 28. Una fides vigeat prisco quae condita templo est — Quam Paulus retinet quamque cathedra Petri, läßt Prudentius (peristeph. XI, 31 s., Migne P. l. 60, 535) den Hippolytus sagen.

Pestem subeuntem (i. e. Pelagii haeresim) prima recidit. Sedes Roma Petri. Carmen de ingratis v. 39. Migne P. l. 51, 97.

Quia nonnulli . . ea tantummodo sequi et probare profitentur, quae sacratissima b. apostoli Petri sedes contra inimicos gratiae Dei per ministerium praesulum suorum sanxit et docuit: necessarium fuit diligenter inquirere, quid rectores Romanae ecclesiae . . iudicarint. Auctoritates praeteritorum sedis apostolicae episcoporum de gratia Dei, praefatio. Migne P. l. 51, 205 (cf. Fessler, instit. Patrol. II, Oeniponte 1851, 584).

Interrogemus . . summum illum et inter discipulos discipulum et inter magistros magistrum, qui Romanae ecclesiae gubernaculum regens, sicut fidei habuit, ita et sacerdotii principatum. Cassian. contra Nestorium lib. 3 cap. 12 ed. Petschenig I, 276.

Cum successore piscatoris et discipulo crucis loquor. Ego nullum primum, nisi Christum sequens, Beatitudini tuae, i. e. cathedrae Petri, communione consocior. Hieronym. ep. 15 n. 2 (Opp. ed. Martianay I, 39; Migne P. l. 22 [Paris 1845] 355). — Quod totus oriens miratur et praedicat, laeto sinu Roma suscipiat. Praedicationem quoque cathedrae Marci evangelistae cathedra Petri apostoli sua praedicatione confirmet. ep. 97 (78) n. 4 (Mart. I, 583; Migne 22, 792).

Schließen wir unsern Überblick mit den bekannten Aussprüchen zweier Concilien. Die Versammlung zu Chalcedon 451, auf welcher 680 meist orientalische Bischöfe vereint waren, rief nach Verlesung

des Schreibens Leos des Großen: Petrus hat durch Leo so gesprochen. Πέτρος διὰ Λέοντος ταῦτα ἐξεφώνησεν. (actio II v. fin.; Hardouin II, 306; Mansi VI, 972 b.) Früher schon hatte auf dem Concil von Ephesus der päpstliche Legat Philippus ohne Widerspruch zu finden, den Ausspruch thun können: Niemandem ist es zweifelhaft, vielmehr allen Jahrhunderten bekannt, daſs der hl. Petrus bis auf diese Zeit herab, immer in seinen Nachfolgern lebt und das Gericht ausübt. Οὐδενὶ ἀμφίβολόν ἐστι, μᾶλλον δὲ πᾶσι τοῖς αἰῶσιν ἐγνώσθη, ὅτι ὁ ἅγιος καὶ μακαριώτατος Πέτρος ὁ ἔξαρχος καὶ κεφαλὴ τῶν ἀποστόλων, ὁ κίων τῆς πίστεως, ὁ θεμέλιος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν . . . τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας ἐδέξατο . . . ὅστις ἕως τοῦ νῦν καὶ ἀεὶ ἐν τοῦ αὐτοῦ διαδόχοις καὶ ζῇ καὶ δικάζει (Hardouin I, 1478. Mansi IV, 1295).

II.

Überblicken wir die vorgelegten Zeugnisse, so ist jedenfalls so viel bewiesen, daſs seit dem vierten Jahrhundert der römische Episcopat des Apostelfürsten als feststehende Thatsache gilt. Schriftsteller aus allen Theilen der Welt sprechen in diesem Sinne sich aus, die Concilien von Sardica, Ephesus, Chalcedon geben der allgemeinen Überzeugung öffentlichen und feierlichen Ausdruck. Um Petri Verhältnis zur ewigen Stadt zu bezeichnen, bedient man sich freilich nicht eben häufig des Wortes Bischof, obschon auch dieses beim Chronographen von 354, bei Epiphanius, Hieronymus, Sulpitius Severus sich findet. Um so häufiger aber kommen Ausdrücke zur Verwendung, welche Petrus in die Reihe der römischen Bischöfe einschlieſsen oder nur dann einen Sinn haben, wenn der Apostelfürst den bischöflichen Stuhl der Welthauptstadt selbst inne hatte. Auch finden sich keine Spuren, daſs Jemand den römischen Episcopat des Apostelfürsten in Zweifel gezogen hätte; kein kirchlicher Schriftsteller sucht ihn durch historische Zeugnisse zu beweisen oder ihn gegen Angriffe zu vertheidigen. Die Sache wird als etwas selbstverständliches, des Beweises nicht bedürftiges behandelt, und mehr stillschweigend vorausgesetzt, als ausdrücklich behauptet oder bewiesen.

Doch schon längst vor dem Beginne des vierten Jahrhunderts ist es in der Christenheit anerkannt, daſs Rom vor allen andern Städten in einer besondern Beziehung zum hl. Petrus steht und

dass diese Beziehung die des Bischofs zu seiner Gemeinde ist; Eusebius, von dessen Zeugnis wir oben ausgiengen, war ein rein willkürlich gewählter Ausgangspunkt.

1. Einen ersten Beweis für das Bestehen der gleichen Anschauung auch im dritten und zweiten Jahrhundert liefern uns schon die Zeugnisse späterer Zeit, die wir oben dargelegt haben. Manche unter denselben enthalten thatsächliche Angaben, diese aber können nicht erst im vierten Jahrhundert erdichtet sein, sondern müssen der Natur der Sache nach aus ältern Quellen herstammen. In manchen Fällen können wir diese Quellen auch noch nachweisen; namentlich gilt das von den Angaben über den 25jährigen römischen Episcopat des hl. Petrus.

Dass Petrus 25 Jahre lang römischer Bischof gewesen sei, bezeugen, wie oben gezeigt, Eusebius und der Chronograph von 354, und beide bezeugen es unabhängig von einander. Denn dass der Chronograph den Eusebius nicht vor sich hatte, geht klar aus den Fehlern hervor, in welche er verfallen ist; zählt er doch die ersten Päpste in der Reihenfolge Petrus, Linus, Clemens, Cletus, Anaclitus, Aristus, Alexander auf, beginnt den Episcopat des Petrus mit dem Jahre 30, schiebt Anicet an falscher Stelle zwischen Hyginus und Pius ein usw. Wenn aber Eusebius und der Chronograph ohne von einander zu wissen, der eine im Osten, der andere im Westen dieselbe Thatsache berichten, so liegt schon darin ein Beweis, dass längst vor ihrer Zeit diese Thatsache allgemeiner Anerkennung sich erfreute.

Weder Eusebius noch der Chronograph nennen uns die Quelle, aus der sie schöpften, doch ist es nach den Forschungen von Mommsen, welche in diesem Punkt von de Rossi und Duchesne angenommen sind, höchst wahrscheinlich, dass der Papst-Katalog des Chronographen auf demjenigen des Hippolytus († 235) beruht.

Unter den verschiedenen Schriftstücken nämlich, welche der Chronograph zusammenstellte, findet sich auch eine Weltchronik, ein ziemlich dürrer Abriss von allerhand fast ausschließlich der hl. Schrift entnommenen Daten, welchen am Schluss verschiedene Regenten-Verzeichnisse u. dgl. beigegeben sind[1]). Der Chronik geht eine Übersicht über deren Inhalt voraus, am Schluss derselben heißt es: ‚nomina

[1]) Abdruck in Monumenta Germaniae. Auctores antiquissimi IX 89—140.



episcoporum Romae et quis quot annis praefuit'[1]). Nach dieser Angabe enthielt also die Chronik ursprünglich einen Papst-Katalog, der indes in unsern Handschriften bis auf die Überschrift ‚Episcopi Romani' verschwunden ist.

Am Schluſs dieser ursprünglich griechisch geschriebenen Weltchronik findet sich eine Berechnung des Alters der Welt, die bis zum Jahre 334 hinabreicht[2]). Nun ist uns aber dieselbe Chronik in anderer lateinischer Übersetzung auch außerhalb des Chronographen von 354 überliefert; auch diese ältere Form der Chronik enthält, freilich an anderer Stelle[3]), ähnliche Berechnungen, die aber um genau 100 Jahre früher abschließen, als diejenigen der andern Recension; es heißt in ihr: ‚a passione (Christi) usque ad hunc annum, qui est 13. imperii Alexandri annus, anni 207', ‚a Christo autem usque annum 13 imperii Alexandri olimpiades 58'. Die Chronik wurde also unter Alexander Severus in dessen 13. Jahr 234—235 geschrieben und wie aus gewissen Anzeichen folgt, kurz noch dessen Tod abgeschlossen. Da wir von Hippolytus wissen, daſs er eine Chronik verfaſste, so liegt der Schluſs nahe, die Weltchronik, den liber generationis (mundi), wie er in der ältern Fassung heißt, dem Hippolytus zuzuschreiben. Dieser Schluſs wird auch durch eine Reihe von Beziehungen desselben zu den andern Werken des Hippolyt bestätigt, so daſs er allgemein als berechtigt anerkannt wird[4]).

Steht es nun fest, daſs der liber generationis von Hippolyt herrührt, so müssen eben deswegen auch die beiden Thatsachen als feststehend betrachtet werden, daſs Hippolytus einen Papst-Katalog verfaſste und daſs in demselben den Namen der einzelnen Päpste die Regierungsjahre derselben beigeschrieben waren. Nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit heißt es ja im Inhaltsverzeichnis. Der Katalog muſste also ungefähr so aussehen, wie in derselben Weltchronik etwa das Verzeichnis der mace-

[1]) L. c. pag. 90.

[2]) L. c. pag. 140.

[3]) L. c. pag. 130. 132.

[4]) Über die Beweise im einzelnen vgl. Th. Mommsen. Über den Chronographen vom Jahre 354 (Leipzig 1850) 585 ff.; Th. Mommsen in Mon. Germ. Auct. ant. IX, 85 s.; Krusch in Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde VII (Hannover 1881—1882) 456 ff.

donischen Könige iuxta Alexandrinos: Alexander filius Philipphi post Darium ann. VII — Ptolomeus Lagi Soter ann. XLII — Ptolomsis filius Filadelfus ann. XXXVIII etc.

Auch über die Stellung, welche der hippolyteische Papst-Katalog dem hl. Petrus anwies, können wir etwas sagen. Sein Name, und zwar der seinige allein ohne Erwähnung des hl. Paulus, muſs an der Spitze der Liste gestanden haben, und zwar so, daſs er in die Reihe der übrigen römischen Bischöfe nicht eingerechnet war. Das ergibt sich allerdings nicht aus dem liber generationis, wohl aber aus des Eusebius Kirchengeschichte lib. 5, cap. 28, wo entweder Hippolyt selbst oder ein römischer Zeitgenosse von ihm den Papst Victor ‚den 13. von Petrus an‘ nennt. Ist Victor der 13., so ist des Petrus Nachfolger Linus der erste in der Reihe, die Zählung beginnt also bei des Petrus Nachfolger, nicht bei ihm selbst. Die Thatsache aber, daſs Victor nicht der 13. schlechthin ist, sondern der 13. von Petrus, läſst den Schluſs wohl als berechtigt erscheinen, daſs in den Papst-Verzeichnissen zu Beginn derselben der Name des Apostelfürsten nicht gefehlt hat.

Doch das alles führt uns noch nicht viel weiter. Die Frage ist, ob auch zu dem Namen des Petrus die Zahl seiner Regierungsjahre bereits bei Hippolyt angegeben war. Glücklicher Weise ist auf diese Frage eine Antwort möglich. Der hippolyteische Papst-Katalog ist uns nämlich noch erhalten. Freilich besitzen wir ihn nur in stark entstellter Form, aber immerhin ist er trotz aller Entstellungen noch erkennbar, und gerade die Zahlen, die Hippolyt seinen Päpsten beischrieb, lassen sich unter der starken Übermalung noch erkennen. Die Liste Hippolyts liegt nämlich, wie Mommsen gezeigt hat, der ersten Hälfte des Liberianischen Papst-Verzeichnisses zu Grunde.

Bis zum Pontificat des Pontian (231—235) ist nämlich letzteres Verzeichnis so eingerichtet, daſs es nichts anderes bietet als die Namen der Päpste, ihre Regierungsdauer nach Jahren, Monaten, Tagen, die Kaiser, unter welchen die Päpste lebten, und die Namen der Consuln für das erste und letzte Regierungsjahr des betreffenden Papstes (s. oben S. 40). Dabei sind die Consulate so berechnet, daſs nie ein Papst unter denselben Consuln sein Amt antritt, unter denen sein Vorgänger starb; die Regierungsjahre sind immer als voll gerechnet, als ob jeder Papst stets am letzten Tag des Consuljahres gestorben, sein Nachfolger immer am ersten Tag des folgenden Jahres angetreten sei. Mit Pontian, d. h. nach der Zeit Hippolyts

wird die Sache anders. Jetzt tritt der Nachfolger unter denselben Consuln sein Amt an, unter welchen sein Vorgänger es niederlegte, und es sind vielfach geschichtliche Nachrichten mit den Namen der Päpste verbunden, was früher nur bei Pius der Fall war. Aus zwei verschiedenen Bestandtheilen ist also der liberianische Catalog zusammengearbeitet. ‚Kirchliche Aufzeichnungen, die um 231 begannen, sagt Mommsen[1]), sind die Quelle des zweiten Theils dieses Verzeichnisses, dessen Glaubwürdigkeit durchaus keinem Zweifel unterliegt, ja das wahrscheinlich einen officiellen Character trägt.‘ Anders aber verhält es sich mit dem ersten Theil. ‚Dem Redacteur lag für die Epoche bis 230 nichts vor als ein Verzeichnis der römischen Bischöfe von Petrus an mit Angabe ihrer Amtsdauer. . . . Um dies dem zweiten Theil des Verzeichnisses, wofür er in der That Consularangaben vorfand, einigermaßen zu accommodieren, berechnete er nach den ihm vorliegenden Consularfasten und Kaiserverzeichnissen die auf jeden Bischof treffenden Consulate und Kaiser, jene nach den Fasten unserer Handschrift [des Chronographen von 354] n. III, diese nach der Kaiserchronik n. X. Hieraus erklärt es sich . . ., warum jeder Bischof mit dem Jahre anfängt, welches auf das letzte seines Vorgängers folgt — es heißt das nur, daſs der Redacteur in den Fasten bloß die vollen Jahre zählte und auf Monate und Tage keine Rücksicht nahm.‘

Die Gründe, weshalb die Grundlage der ersten Hälfte des Liberianus dem Hippolytus zuzuschreiben ist, sind im Vorhergehenden schon angedeutet. Es entspricht dieselbe zunächst der Vorstellung, die wir uns nach dem oben gesagten von Hippolyts Papstliste machen müssen. Die Liste reicht ferner bis zur Thronbesteigung des Pontian, d. h. sie schließt mit der Zeit des Hippolyt. Ferner ist unter dem Pontificat des Pontian eine Notiz über Hippolyt angefügt, als hätte damit der Fortsetzer des Catalogs seinem Vorgänger eine Ehre erweisen wollen. Und endlich erklärt sich, warum der Chronograph von 354 die Papstliste am Schluſs des liber generationis wegließ. Sie findet sich an anderer Stelle in seiner Compilation in einer Überarbeitung, sie brauchte deshalb in der Weltchronik nicht noch einmal zu stehen.

[1]) Der Chronograph von 354 S. 583 f.

Vergleicht man nun die Zahlen, welche der Liberianus für die Regierungsdauer der Päpste angibt, mit den entsprechenden Zahlen des Eusebius, so zeigt sich, dass es im Wesentlichen dieselben sind:

	Liberianus	Eusebius		Liberianus	Eusebius
Petrus	25	25	Pius	16	15
Linus	12	12	Anicet	4	11
Anacletus	12	12	Soter	9	8
Clemens	9	9	Eleutherus	15	15
Evaristus	13	8	Victor	9	10
Alexander	8	10	Zephyrin	19	18
Sixtus	10	10	Callixtus	5	5
Telesphor	11	11	Urban	8	9
Hyginus	12	4		197	192

Da Eusebius die 25 Jahre des hl. Petrus mit dem Jahre 42 beginnt und Urban 230 starb, so sind die Zahlen etwas zu groß, es müssen also Rechnungs- oder Schreibfehler in denselben stecken. Auf das Aufsuchen derselben oder deren Ausmerzung brauchen wir hier nicht einzugehen. Es genügt für unsern Zweck, dass die Zahlen im Liberianus mit denen des Eusebius ursprünglich dieselben waren, dass folglich auch für die Zahlenreihe des Liberianus derselbe Ausgangspunkt bestanden haben muss, wie für jene des Eusebius, nämlich das Jahr 42 nach Christus; der Chronograph hat seine Vorlage missverstanden, wenn er die Regierungszeit des Apostelfürsten von der Himmelfahrt Christi an rechnete.

Aus dieser Sachlage ergibt sich aber weiter, dass die Zahl 25 für die Regierungszeit des hl. Petrus schon bei Hippolytus angegeben war. Dafür spricht von vorn herein die Wahrscheinlichkeit; wenn die übrigen Zahlen aus Hippolyt stammen, so haben wir keinen Grund, die Angabe bei Petrus als später hinzugefügt zu betrachten. Ferner aber spricht dafür der ganze Zusammenhang. Denn die chronologischen Ansätze, auf denen die ganze Berechnung beruht, sind die im christlichen Alterthum ganz gewöhnlichen, nämlich: 1. Christus starb und stand von den Todten auf unter dem Consulat der beiden Gemini 29 oder 30 nach Christus[1]. 2. Die

[1]) Die Nachweise dafür s. zB. bei E. a Schelstrate, Antiquitas ecclesiae I (Romae 1692) 66 s. und die in den Mon. Germ., Chronica minora (Auct. ant. IX. XI. XIII) abgedruckten Chroniken. Auch die Ein-

Apostel predigten nach der Himmelfahrt Christi zuerst 12 Jahre lang in Palästina, dann erst vertheilten sie sich in die ganze Welt[1]). 3. Petrus wandte sich damals, bei der Aposteltheilung oder kurz nachher nach Rom. Die 25 Jahre sind daraus nothwendige Folgerung.

Somit gehört die Annahme der 25 Jahre Petri zu dem ganzen Gefüge der chronologischen Berechnung, die der Chronograph von 354 von Hippolytus herübernahm. Man muſs sie also ebenfalls bei Hippolytus voraussetzen.

Woher Eusebius seine Angabe über die 25 römischen Jahre des hl. Petrus bezogen hat, ist von ihm nirgends ausdrücklich gesagt worden. Aber auch bei ihm hat die Angabe sicher in Verbindung mit der römischen Bischofsliste gestanden. Woher diese und die Listen der Bischöfe von Alexandria, Antiochia, Jerusalem stammen, darüber hat Harnack eine weitläufige Untersuchung angestellt, aus der wir dasjenige herausheben wollen, was für uns an dieser Stelle von Bedeutung ist[2]).

Vergleicht man in der Eusebius-Chronik die Angaben über die römischen und antiochenischen Bischöfe, so bemerkt man, daſs er die ältesten antiochenischen Bischöfe mit einziger Ausnahme des Nachfolgers des hl. Ignatius immer in demselben Jahr ihr Amt antreten läſst, wie einen der römischen Bischöfe.

Im J. 2084 (Abrahams) Linus Bischof von Rom.
Nach 2084 Ignatius Bischof von Antiochien.
Im J. 2144 Telesphorus B. v. Rom.
„ „ 2144 Cornelius B. v. Antiochien.
Im J. 2158 Pius B. v. Rom.
„ „ 2158 Eros B. v. Antiochien.
Im J. 2185 Soter B. v. Rom.
„ „ 2185 Theophilus B. v. Antiochien.
Im J. 2193 Eleutherus B. v. Rom.
„ „ 2193 Maximus B. v. Antiochien[3]).

leitung des Liberianischen Katalogs bietet dieselbe Datierung. Der liber generationis rechnet 206 oder 207 Jahre und 58 Olympiaden von Christi Leiden bis zum 13. Jahre des Alexander.

[1]) Acta SS. ad diem 15. Julii. Harnack, Chronologie I, 243.

[2]) Chronologie I, 70 ff.

[3]) Die Zahlen sind diejenigen der Übersetzung des hl. Hieronymus, in der armenischen Übersetzung steht der Amtsantritt des antiochenischen Bischofs immer um 4 Jahre von dem des römischen ab.

Daraus läſst sich wohl mit Grund ein Schluſs auf die Quelle des Eusebius ziehen. Wahrscheinlich fand er in derselben schon die Zuordnung der antiochenischen Bischöfe zu den römischen vor. Denn hätte er gar keine Zeitangabe bei den Antiochenern in seiner Quelle vorgefunden, so hätte er wohl eine solche in seiner Chronik auch nicht hergestellt, sondern die Bischöfe von Antiochien in gleicher Weise behandelt, wie die von Jerusalem. Für diese hatte er nämlich augenscheinlich keine nähern chronologischen Angaben. Er führte sie also auch nicht einzeln unter bestimmten Jahren an, sondern nannte zum Jahre 2128 den vierten bis neunten Bischof von Jerusalem, zum Jahre 2140 den 10.—15., zum Jahre 2176 den 17.—25., zum Jahre 2201 den 26.—34. Wenn aber die Quelle des Eusebius bereits die römischen und antiochenischen Bischöfe in enger Verbindung neben einander aufführte, so kann diese Quelle kaum etwas anderes als eine Chronographie gewesen sein. Die römischen Bischöfe waren in derselben mit dem Jahr ihres Amtsantrittes versehen, für die antiochenischen Kirchenvorsteher fanden sich eigene Jahre nicht angegeben, sondern deren Namen waren an ungefähr gleichzeitige römische Bischöfe einfach angeschlossen.

Als die von Eusebius benutzte Chronographie glaubt Harnack die des Julius Afrikanus erweisen zu können. Die Gründe für seine Behauptung entnimmt er der Kirchengeschichte des Eusebius. Es zeigt sich nämlich, daſs in derselben den Notizen über die römischen und alexandrinischen Bischöfen bis zu einer bestimmten Zeit regelmäßig das Kaiserjahr beigeschrieben ist, unter welchem der betreffende Bischof sein Amt antrat, also zB. Anenclet im 2. Jahr des Titus, Clemens im 12. Jahr des Domitian; Annian im 8. Jahr des Nero, Abilius im 4. des Domitian usw. Mit einem bestimmten Zeitpunkt aber hören diese Angaben der Kaiserjahre auf, und dieser Zeitpunkt ist jener, in welchem die Chronographie des Julius Afrikanus schloſs, nämlich das erste Jahr des Elagabal, 221 nach Christus. Somit ist es wahrscheinlich, daſs Eusebius seine Angaben über die römische, antiochenische, alexandrinische Bischofsliste dem Julius Afrikanus entnommen hat. Daſs auch dieser die 25 römischen Jahre des Petrus kannte, ergibt sich in ähnlicher Weise, wie oben. Harnack hat versucht, die Herkunft der römischen Bischofsliste auch noch über Afrikanus hinaus zu verfolgen, der Versuch wirft indes in unserer Frage kaum einen Gewinn ab, und wir lassen ihn also auf sich beruhen.

Ob nun durch all diese Untersuchungen die 25 römischen Jahre des hl. Petrus als geschichtliche Thatsache erwiesen werden, ist hier

gleichgültig, es genügt für unsere Zwecke vollständig, daſs man in den ersten Jahrhunderten bereits den Apostelfürsten lange Jahre in Rom verweilen lieſs. Bekanntlich haben auch schon in älterer Zeit viele Gelehrte daran gezweifelt, ob Petrus gerade 25 Jahre römischer Bischof gewesen sei, so zB. Papebroch, Pagi, Valois, Baluze u. a.

Wie die Bischofslisten des Eusebius und des Chronographen von 354 mit ihren Angaben über Petrus als Zeugnisse auch für Anschauungen des dritten Jahrhunderts gelten müssen, so in ähnlicher Weise noch einige andere der oben zusammengestellten Texte. Jedem, der die S. 42 abgedruckten Stellen aus Epiphanius liest, muſs es auffallen, daſs gerade Hyginus bei diesem Kirchenvater so oft der neunte genannt wird, und gerade immer dann, wenn von Cerdon und Marcion die Rede ist. Die naheliegende Erklärung dafür liegt darin, daſs in seiner Quelle das Zeitalter der beiden Häretiker eben nach Hygin bestimmt war. Vielleicht wird Epiphanius, als er diese Notizen niederschrieb kaum nachgezählt haben, der wievielte Hygin in der Reihe der Päpste sei; die Art und Weise wenigstens, wie er sich haer. 42 n. 12 (s. oben S. 42 f.) ausdrückt, scheint diese Vermuthung nahe zu legen. Daſs Epiphanius seine bezüglichen Angaben älteren Quellen entlehnte, behauptet denn auch zB. Harnack: ‚des Epiphanius Mittheilung über Cerdo‘ (haer. 41 n. 1) ‚ist aus Irenäus geflossen‘[1]). Von der andern Stelle über Marcion sagt er[2]): ‚Es steht fest, daſs der wesentliche Inhalt dieses Stückes, welcher sich auch bei Philastrius h. 45 (Pseudotertull. de haeres. 17) findet, aus dem Syntagma Hippolyts stammt . . . In der That schlieſst . . . die Stelle, die Existenz eines Bischofs nicht aus, so daſs die gleich folgenden Worte, Marcion sei nach Rom gekommen μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης, οὗτος δὲ ἔνατος ἦν ἀπὸ Πέτρου κτλ aus derselben Quelle stammen wird, wie der ganze Bericht — Hippolyt‘.

Das σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις des Hippolytus ist nur in einem lateinischen Auszug unter den Werken Tertullians erhalten und wurde benutzt von Epiphanius und Philastrius. Die Stellen des Irenäus, auf welche sich Epiphanius bezieht, liegen uns noch vor, und werden uns sofort näher beschäftigen, da wir jetzt die directen vornicänischen Zeugnisse für den römischen Episcopat des hl. Petrus vorlegen.

---

[1]) Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, 170.
[2]) Ebenda S. 178.



2. Was nun diese Zeugnisse des zweiten und dritten Jahrhunderts angeht, so findet sich a) jene Zählung der römischen Bischöfe, welche Petrus als ersten an deren Spitze stellt, schon bei Cyprian († 258) und noch vor ihm etwa um 175 bei Irenäus. Auch sie bezeichnen Hyginus als ‚den neunten‘ in Rom, und zwar nennen sie ihn so an Stellen, an denen ebenso wie bei Epiphanius von Cerdon und seiner Ankunft in Rom die Rede ist. Cuius (des Marcion) magister Cerdon sub Hygino episcopo, qui in urbe nonus fuit, Romam venit, sagt Cyprian ep. 74, 2, um den Abstand, der Marcion von der apostolischen Zeit trennt, zu bezeichnen. Ebenso Irenäus, bei dem es in der alten lateinischen Übersetzung adv. haer. I, 27, 1 heißt: Et Cerdon autem quidam, ab iis qui sunt erga Simonem occasionem accipiens, cum venisset Romam sub Hygino, qui nonum locum episcopatus per successionem ab apostolis habuit. Den griechischen Text dieser Irenäusstelle hat Eusebius h. e. IV, XI. aufbewahrt, auch hier heißt es: ἐπὶ Ὑγίνου, ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος.

Dass an dieser Stelle adv. haer. I, 27, 1 wirklich nonus und nicht octavus die richtige Lesart ist, zeigt 1) die Übereinstimmung aller Handschriften der alten lateinischen Übersetzung des Irenäus, welche alle ohne Ausnahme nonum bieten. In der Maurinerausgabe hat allerdings Massuet auf die Autorität des ‚Codex Passeratianus‘ hin octavum statt nonum in den Text gesetzt. Allein der Codex Passeratianus des Massuet ist nichts anderes als ein gedrucktes Exemplar des Irenäus in der Ausgabe des Erasmus, auf dessen Rand ein gewisser Passerat — wer das war, ist nicht so ganz klar — handschriftliche Bemerkungen zum ersten Buch des Irenäus und den ersten 8 Capiteln des zweiten Buches aufgezeichnet hat[1]). Unter diesen Randbemerkungen finden sich Lesarten aus guten Handschriften, es sind aber zum guten Theil auch Conjecturen des Passerat. Ein Beweis also, dass Passerat in einer Handschrift octavum gelesen habe, ist nicht zu führen. Die neuesten sorgfältigen Untersuchungen der handschriftlichen Ueberlieferung des Irenäus[2])

[1]) S. Massuets Vorrede; in dem Abdruck von Migne P. gr. VII pag. 13—14 u. 405 c. Passerat ist wohl der Lexicograph.

[2]) F. Loofs in Kirchengeschichtliche Studien, Hermann Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet (Leipzig 1888) 1—93. S. 88 heißt es: ‚so



kommen zu dem Ergebnis, der von Passerat benutzte Codex sei kein anderer als der noch vorhandene Vossianus, das octavum an unserer Stelle I, 27, 1 sei bloße Conjectur des Passerat. 2) Die Lesart nonum fanden schon vor Cyprian an der oben angeführten Stelle, Eusebius (h. e. 5, 6), Epiphanius (s. oben S. 42). Von der Cyprianstelle sagt uns wiederum Harnack[1]), daß sie ‚augenscheinlich dem Werk des Irenäus entlehnt ist'. Fand sich also schon zu des Cyprian Zeit die fragliche Lesart im Text des Irenäus vor, so ist sie dem Irenäus so gut wie gleichzeitig und es verschlägt wenig, wenn Lightfoot dieselbe als spätere Tendenzconjectur erklärt, die zu dem Zweck vorgenommen worden sei, um Petrus in die Reihe der Bischöfe einzubeziehen[2]).

Nun ist es freilich richtig, daß Irenäus an anderer Stelle III, 3, 2 die römischen Bischöfe so zählt, daß Linus der erste in ihrer Reihe ist, und ein Capitel später nennt er Hyginus ausdrücklich ‚den achten Bischof' und von seinem zweiten Nachfolger Anicet sagt er gleich darauf, er habe decimum locum episcopatus inne gehabt. R. A. Lipsius[3]) suchte den Widerspruch dadurch auszugleichen, daß er den Irenäus an den beiden Stellen verschiedene Quellen benutzen ließ. Allein diese Annahme ist nicht nothwendig. An der Stelle III, 3 will Irenäus nur die Nachfolger der Apostel aufzählen, denn er will den Canal aufzeigen, durch welchen die von den Aposteln verkündete Lehre den späten Geschlechtern vermittelt wird.

---

zweifle ich nicht daran, daß der cod. Pass. kein anderer ist als der Voss., Zu Passerats Bemerkung zu Iren. I, 27 1 sagt Loofs S. 87: ‚105[1] (scil. pag. 105 der Massuet'schen Ausgabe = 688b Migne) Pass. ‚octavum' alle Hss. nonum; offenbar Correctur'.

[1]) Chronologie I, 170.

[2]) Lightfoot Clement of Rome I 204: In the first passage 1, 27, 1 the text of the old Latin translator has nonum, this reading is confirmed by Cyprian (ep. 74 ed. Hartel), Eusebius h. e. 4, 11 as well as by Epiphanius haer. XLI, 1. Here then all the authorities are agreed. In the second passage (III, 4, 3) the Greek is preserved only in Eusebius who has ἔνατος, but the Latin translation of Irenaeus has octavus. I am disposed to think that in both passages — in the latter certainly — the ninth was a latter emendation, so as to include the episcopate of Peter. Der letzteren Behauptung schließt Harnack sich an, aaO. S. 172 Anm., 704.

[3]) Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875, S. 43.

Die apostolische Lehre aber wird nach ihm durch die Reihe der rechtmäßigen Nachfolger der Apostel erhalten und weitergegeben, und um zu zeigen, wie eine ununterbrochene Kette von Nachfolgern der Apostel bis zu diesen hinaufleite, legte er die Bischofsliste der römischen Kirche vor. In diesem Zusammenhang hätte es keinen Sinn gehabt, die Apostelfürsten in die Reihe der Bischöfe einzubeziehen. Die Apostel sind an der angeführten Stelle die Quelle der Heilslehre, Irenäus aber musste das Flussbett aufzeigen, welches für spätere Zeiten die Verbindung mit der Quelle aufrecht erhielt. In der Reihe der Vermittler der apostolischen Lehre aber war in der That Linus der erste. Dass er dann ein Capitel später dieselbe Zählung noch beibehielt, kann nicht befremden, und ebensowenig, dass er zu Beginn seines Werkes der andern Zählweise sich bedient hat. Merkwürdig ist auch die Behandlung, die Eusebius diesen Irenäusstellen angedeihen läst. Er citirt h. e. beide Stellen Iren. I, 27, 1 und III, 4 unmittelbar neben einander. Den Widerspruch in den Zahlenangaben mag er nicht stehen lassen, aber er ändert nicht etwa in der Stelle Iren. I, 27, 1 ἔνvατον in ὄγδοον, sondern umgekehrt an der andern Stelle ὄγδοον in ἔνvατον. Er nahm also an der Zählung I, 27, 1 keinen Anstoß, obschon er sonst der andern Zählweise sich bedient.

Da beim Chronographen von 354, im Gedicht gegen Marcion und sonst einer der drei ersten Päpste zweimal gezählt ist, so könnte man fragen, ob nicht auch schon Cyprian diesen Irrthum getheilt und deshalb, vom Nachfolger des hl. Petrus die Zählung beginnend, Hygin als den 9. gerechnet habe. Allein a) aus den sonstigen Äußerungen Cyprians ist klar, dass er den Apostelfürsten in die Reihe der römischen Bischöfe einbegriff. Wenn er also Hygin ‚den neunten‘ ohne weiteren Zusatz über den Ausgangspunkt der Zählung nennt, so ist vorauszusetzen, dass Petrus als erster sein Ausgangspunkt ist. Ferner aber ist bis zum vierten Jahrhundert die Verdoppelung des Cletus nicht nachweisbar. Der Katalog des Irenäus und die andere Liste, die Euseb benutzt und von der er bezeugt (h. e. 5, 6) dass sie mit dem Verzeichnis des Irenäus übereinstimmt, kennen nur einen Anencletus. Zu des Hippolytus Zeit weiß man ebenfalls noch nichts von einem doppelten Anencletus, denn bei dem Anonymus gegen die Artemoniten (Euseb. h. e. 5, 28) ist Victor der 13. Papst, während er bei der Zerspaltung des Anencletus der 14., oder bei Einrechnung des hl. Petrus der 15. wäre. Zuerst erscheint die fragliche Verdoppelung beim Chronographen von 354. Als dieser die Papstliste des Hippolyt bearbeitete, und als Ausgangspunkt des 25 jährigen Episcopates Petri das Jahr 30 wählte,

konnte er allerdings den Zeitraum bis 235 mit den bei Hippolyt vorgefundenen Zahlen nicht ausfüllen und kam in seiner Verlegenheit auf den Gedanken, der ihm anderswoher bekannte Cletus sei im Verzeichnis ausgelassen worden und müsse wieder aufgenommen werden.

b) Petrus wird als erster römischer Bischof an all jenen Stellen anerkannt, an welchen die Päpste als Petri Nachfolger bezeichnet werden. Auch diese Redeweise findet sich schon vor dem vierten Jahrhundert. Als Nachfolger des Apostelfürsten hat sich nach dem Zeugnis des Firmilian von Cäsarea in Kappadocien Papst Stephan (254—257) bezeichnet und von sich gerühmt, dass er ‚durch das Recht der Nachfolge den Stuhl des Petrus inne habe‘[1]. Schon einige Jahrzehnte vorher erhob Kallistus (217—222) dieselben Ansprüche. In seiner Streitschrift gegen ihn bekämpft Tertullian vom montanistischen Standpunkt aus das von Kallistus beanspruchte Recht auf Vergebung der Sünden. Nachdem er angedeutet, wie man bei den Montanisten das Recht der Kirche auf Sündenvergebung sich zurechtlegt, fährt er fort: ‚Doch ich frage nun im Anschluss an Deine Meinung, woraus entnimmst Du für die Kirche dieses Recht? Etwa weil der Herr zu Petrus gesagt hat: Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen . . . . Glaubst Du, dass deswegen die Binde- und Lösegewalt auf Dich, d. h. jede Kirche, die mit Petrus verwandt ist, übergegangen sei? Wie kommst Du mir vor, dass Du die offenkundige Absicht des Herrn, der dieses dem Petrus nur persönlich überträgt, umstößest und verdrehest! Auf dich, heißt es ja, will ich meine Kirche bauen, und dir — nicht der Kirche — will ich die Schlüssel geben . . .‘[1])

[1]) Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit. . . Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat, nullo adversus haereticos zelo excitatur. Firmiliani ep. (inter Cypr. ep. 75) n. 17 (Opp. ed. Hartel pag. 821).

[1]) De pudicitia cap. 21 ed. Reifferscheid-Wissowa pag. 270: De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro dominus: super hanc petram . . idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam? Qualis es, evertens atque commutans

Diese Abwehr setzt voraus, dass Kallist in dem von Tertullian bekämpften Bußedict auf Grund der Schriftstelle Matth. 16, 18 f. die Rechte sich beigelegt hatte, die in derselben dem Petrus verliehen werden, mit andern Worten, dass er sich als Nachfolger Petri mittelbar oder unmittelbar bezeichnet hat. Die Rechte, die Christus dem Felsen, dem Petrus, ertheilte, muss Kallistus auch der Kirche, welche zunächst auf dem Felsen ruht, und damit sich selbst zugesprochen haben. Oder wenn nicht Kallist ausdrücklich in seinem Bußedict die erwähnte Schriftstelle zu seinen Gunsten anführte, so geht aus Tertullians Ausfall doch hervor, wie man sie auf katholischer Seite deutete, nämlich so, dass für den Bischof von Rom Geltung hatte, was zunächst dem Petrus allein gesagt war.

Dass die nämliche Gleichstellung des Apostelfürsten mit dem römischen Bischof noch in die Zeit des Irenäus hinaufreicht, dafür haben wir einen wenigstens wahrscheinlichen Beweis in der Geschichte des Osterstreites unter Papst Victor (189—199). Polykrates von Ephesus weigert sich von dem in Asien gebräuchlichen Tag der Osterfeier abzugehen, und versagt unter Hinweis auf das Evangelium und den Satz: man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen, dem bezüglichen Befehl des römischen Bischofs den Gehorsam[1]. ‚Wir halten an dem unverfälschten Tag fest und verschieben ihn weder vorwärts noch rückwärts. Denn auch in Asien haben große Leuchten (der Kirche) ihr Grab gefunden', so zB. der Apostel Philippus mit seinen drei Töchtern, die in Hierapolis und Ephesus ruhen, der Apostel Johannes, der in Ephesus sein Grab hat, Polykarp, Thraseas, Sagaris usw., welche alle am 14. des Monats Ostern feierten. Dieser Hinweis auf die Grabmale der Apostel und Heiligen ist kaum anders verständlich, als in der Voraussetzung, dass auch Victor in dem uns verlorenem Schreiben an Polykrates seine Forderung an diesen mit einem Hinweis auf die römischen Apostelgräber begleitet hatte, d. h. dass er im Namen der Apostelfürsten und als deren Nachfolger Gehorsam gefordert hatte. In ähnlicher Weise scheint es zu verstehen zu sein, wenn nur wenig später unter Papst Zephyrin

manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? Super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam . . Die Übersetzung der Stelle im Text ist genommen aus K. A. H. Kellner, Tertullians sämmtliche Schriften. Aus dem Latein. übersetzt. I. (Köln 1882) S. 447.

[1]) Euseb. h. e. 5, 24.

(199—217) der Römer Gajus die Montanisten auf die Apostelgräber hinweist[1]): ‚Ich aber kann die Trophäen der Apostel zeigen. Denn wenn du zum Vatican gehen willst oder auf den Weg nach Ostia, so wirst du die Trophäen der Gründer dieser Kirche finden‘.

Außerhalb Roms wurde den Ansprüchen der Päpste die Anerkennung nicht versagt. Cyprian erkennt sie ausdrücklich an. Zu Rom ist nach seiner Überzeugung die **cathedra Petri** zu finden und die Stelle, welche durch Fabians Tod erledigt wurde, ist für ihn dieselbe, an der einst Petrus gestanden hat[2]).

Auch Firmilian, so scharf er in seinem Zorn dem Papste Stephanus entgegentritt, wagt es doch nicht zu leugnen, daſs dieser mit Recht sich den Nachfolger des Apostelfürsten nenne (s. oben S. 65). Die Ansprüche, welche Stephan auf die Nachfolge des Apostelfürsten erhoben hat, werden freilich von Firmilian zu dem Versuch benutzt, seinen Gegner mit sich selbst in Widerspruch zu bringen, und dessen Haltung in der Frage der Ketzertaufe als eine unconsequente nachzuweisen. Auf den e i n e n Petrus, heiſst es, sei zum Zeichen ihrer Einheit die Kirche gebaut worden, dem einen Petrus seien auch für sich allein die Schlüssel des Himmelreiches übergeben worden, um dessen geschlossene Einheit den Häretikern gegenüber zu sinnbilden. Also passe es am wenigsten für denjenigen, der sich Nachfolger Petri nenne, an der Einheit der Kirche zu rütteln, dadurch daſs er den Häretikern Zugeständnisse mache. Also nur einen Widerspruch zwischen der Handlungsweise des Stephanus und seinen Ansprüchen und insoferne eine ‚Thorheit‘ wagt Firmilian zu behaupten, die Ansprüche selbst läſst er unangetastet. Bei seiner

[1]) Euseb. h. e. 2, 25.

[2]) Post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum. ep. 59 n. 14 ed. Hartel pag. 683. Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio, cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret: quo occupato et . . firmato, quisque iam episcopus fieri voluerit, foris fiat necesse est. ep. 55 n. 8 pag. 629 s.

hochgradigen Erbitterung über die stultitia Stephans ist das bezeichnend genug; er hätte ganz anders reden müssen, wären Stephans Ansprüche ihm als unbegründet erschienen. Auch der Secte der Artemoniten oder vielmehr ihrem Bestreiter bei Eusebius h. e. 5, 28, muſs Petrus als erster römischer Bischof gegolten haben, denn sie behaupteten, die wahre Lehre über die Gottheit Christi habe sich in Rom erhalten bis auf Papst Victor, ‚der als dreizehnter nach Petrus in Rom Bischof' war[1]). War Victor der dreizehnte, so ist Linus als der erste nach Petrus in Rom Bischof gewesen. Der natürliche Sinn dieser Redewendung kann nur sein, daſs auch Petrus Bischof von Rom gewesen ist, wenn auch in höherem Sinn als Linus und Victor.

Bei Irenäus findet sich allerdings Cyprians Ausdruck cathedra Petri, locus Petri noch nicht, derselbe ist aber bei dem Bischof von Lyon schon deutlich vorbereitet. Von den Bischöfen sagt er adv. haer. III, 3, 1: quos et successores relinquebant (apostoli), suum ipsorum locum magisterii tradentes. Hier ist offenbar locus magisterii gleichbedeutend mit cathedra. Daſs der einzelne Bischof Nachfolger eines bestimmten Apostels sei, und dessen cathedra einnehme, ist damit freilich noch nicht gesagt, daſs aber für Rom Irenäus ein solches Verhältnis annimmt, daſs den römischen Bischöfen nach Irenäus Petrus und Paulus suum ipsius locum magisterii übergeben haben, folgt aus der Zählung, nach der Hyginus der neunte ist, und welche Cyprian in seinem Exemplar des Irenäus schon vorfand. Es möchte sich das auch aus unserer Stelle III, 3, 3 mit Wahrscheinlichkeit ergeben. Clemens erlangt nach derselben an dritter Stelle von den Aposteln' τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, — das heiſst wohl an dritter Stelle von Petrus und Paulus — die Bischofswürde, von Eleutherus heiſst es νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον. Nicht mit Unrecht bemerkt dazu Card. F. Segna[2]): Praepositio ἀπὸ in his significat etiam unde quis causam et originem habeat, wie das eben im Verfolg

[1]) μέχρι Βίκτορος χρόνων, ὃς ἦν τρισκαιδέκατος ἀπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος. Es ist nicht völlig klar, ob der Zwischensatz ὃς ἦν κτλ aus dem Sinn der Artemoniten gesprochen wurde oder ein Einschiebsel ihres Bekämpfers ist.

[2]) De ecclesiae Christi constitutione et regimine (Romae 1900) pag. 36.



unserer Stelle offenbar ist von dem Ausdruck ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις und dem andern οἱ ἀπὸ Βαλεντίνου lib. 5. cap. 1[1]).

Als letzten Beweis für den römischen Episcopat Petri kann man alle jene Stellen anführen, an welchen die römische Kirche eine Oberhoheit über andere Kirchen in Anspruch nimmt und andere Kirchen diesen ihren Vorrang anerkennen, also von den ältesten Kirchenvätern die bekannten Stellen des Clemens von Rom, Ignatius, Irenäus. Die einzige Erklärung für die Ansprüche des römischen Bischofs und deren Anerkennung in der Kirche liegt darin, dass man in ihm den Nachfolger des Apostelfürsten erblickte und folglich Petrus als dessen Vorgänger auf dem römischen Bischofsstuhl auffasste. Andeutungen über dies Fundament des Vorrangs der römischen Kirche finden sich bei Ignatius und Irenäus, Anfänge einer mehr theoretischen Entwicklung dieses Vorrangs bietet Cyprian.

---

[1]) De ecclesiae Christi constitutione et regimine (Romae 1900 pag. 36.



Psalmenstudien.

1. Ps. 8.

Von **J. K. Zenner** S. J.

Als ich im Jahre 1899 in dieser Zeitschrift (S. 371 ff.) den 8. Psalm behandelte, übergieng ich absichtlich eine Schwierigkeit, welche aus dem neuen Testamente gegen meine Emendation von V. 3 gemacht werden konnte. Verschiedene Anfragen, die mir zugiengen, beweisen, dass die Schwierigkeit wirklich erhoben und geltend gemacht worden ist. Und so beginne ich diese Psalmenstudien mit einer erneuten Prüfung des 8. Psalmes. Ich hoffe dabei nicht nur jene Schwierigkeit zu lösen, sondern auch einige der früheren Aufstellungen zu verbessern und zu ergänzen.

2 יהוה אדונינו מה־אדיר שמך בכל־הארץ:
[אשר] תנה הודך על־השמים 3 מפי עוללים וינקים:
יסדת עז למען צורריך להשבית איב ומתנקם:
4 כי־אראה שמיך מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת:
5 מה אנוש כי תזכרנו ובן־אדם כי תפקדנו:

6 ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו:
7 (ו)תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת־רגליו:
8 צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי:
9 צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים:
10 יהוה אדנינו מה־אדיר שמך בכל־הארץ:

1. Str. 2. Zeile. S. diese Zeitschrift 23, 372. אֲשֶׁר zu Anfang, ein Flickwort, das jedenfalls im Zusammenhang mit der falschen Form תְּנָה eingedrungen ist.

3. Zeile. Hier nehme ich 2 Textänderungen der früheren Bearbeitung zurück.

יִסַּדְתָּ עֹז (nicht יסדת). Dass die üblichen Erklärungen nicht genügen, glaube ich auch noch heute. Somit ist eine neue Erklärung der überlieferten Lesart nöthig.

Der Dichter spricht von den in den poetischen und prophetischen Büchern oft erwähnten Fundamenten der Erde, der Welt, des Himmels (מ׳ שמים. מ׳ תבל. מוסדי ארץ). Der letzte der drei Ausdrücke als synonym den beiden vorhergehenden (2 Sam. 22 8) ist nicht zu beanstanden. Das Himmelsgewölbe mit Sonne, Mond und Sternen gehört nach der dichterischen Auffassung der Psalmisten und Propheten zur Erde wie das Dach zum Hause, erhebt sich über einem ihm und der Erde gemeinsamen Fundamente. So kann das Fundament der Erde gelegentlich auch Fundament des Himmels heißen und umgekehrt. In der 2. Zeile war die Rede vom Himmel, der in hoher Wölbung über die Erde sich erhebend Gott so erhaben preist und verherrlicht, dass das in Worten ausgedrückte Lob schwacher Menschen nur ein kindisches Stammeln und Lallen ist. Vom höchsten Gipfel der Schöpfung wendet sich die Betrachtung in der nächsten Zeile zum tiefsten Abgrunde derselben, dem festen Fundamente, auf das der Weltbau gegründet ist.

עֹז ist grammatisch zu erklären als Accus. des inneren Objectes. Man hat neuerdings darauf aufmerksam gemacht, dass der ausgedehnte Gebrauch des inneren Objects im Hebr. treffende Parallelen im Arabischen und Griechischen findet. Nun tritt im Griechischen in diesen Accusativ auch ein Substantiv, ‚das ein Attribut des im Verbum liegenden Substantivbegriffes ausdrückt, zB. ναυμαχίαν νικῆσαι, Ὀλύμπια νικᾶν, φόνον τιτρώσκειν (= mortiferum vulnus infligere‘[1]). — Ganz analog erkärt sich יסד עֹז **er hat Kraft fundamentiert = יסד יְסוֹד עַז er hat ein kräftiges Fundament gelegt**.

Somit genügt die gewöhnliche Bedeutung von עֹז **Kraft** für unsere Stelle und es ist durchaus nicht nöthig, Gott eine ‚Burg‘ oder ‚Lobpreis‘ gründen zu lassen, wie die meisten neueren Erklärungen wollen.

---

[1]) Kühner-Blaß, Griech. Grammatik. 3. Aufl. II, 1, 410.

Dieses feste Fundament des Weltenbaues hat Gott gelegt ‚wegen seiner Widersacher, um zur Ruhe zu bringen Feinde und Rachsüchtige‘.

Dazu bemerkt Duhm: ‚Eben weil von der Schöpfung des Himmels die Rede ist, werden unter den Feinden jene halb mythischen Wesen zu verstehen sein, die der Gott des Lichtes und der Ordnung in der Urzeit zu bändigen hatte, das chaotische Urmeer mit seinen Ungeheuern, תְּהוֹם, רַהַב, לִוְיָתָן, ferner die רְפָאִים, Wesen, die auch jetzt noch ab und zu ihre himmelstürmerischen Gelüste zeigen und vor Jahves Schelten erzittern (Jes. 51 9 Hi 3 8 7 12 9 13 26 5, 12, 13) und denen er Thür und Riegel entgegensetzte (Hi. 38 8 ff.)‘. Diese jedenfalls zu einem Theile richtige Erklärung nähert sich mehr als die meisten neuern Erklärungen der Auffassung derjenigen Väter, die unter dem Feinde den Teufel verstehen. Ist an den Teufel und Dämonen in unserm Verse zu denken, so bietet das letzte Wort מִתְנַקֵּם keine Schwierigkeit, die Emendation מתקומם = Empörer ist nicht nöthig. — V. 4 statt שמיך ist vielleicht mit LXX שָׁמַיִם zu lesen. V. 5. Zwischen 4 u. 5 kann man ergänzen: so drängt sich mir der Gedanke auf: — so muſs ich fragen: — In echt lyrischer Lebendigkeit wird diese subjective Reflexion unterdrückt und es folgt sofort direct die Frage, die dem Dichter sich aufdrängt.

2. Str, 1. Z. (V. 6). Für ו = **Und doch** vgl. Gen. 32 31 Deut. 4 33 5 23 Job 10 8 2 Sam. 3 8.

V. 7. ו vor תמשילהו nach der griech. Übersetzung.

Die Übersetzung wird nunmehr lauten:

Ps. 8.

Der Mensch im Chore der Gott verherrlichenden Geschöpfe scheinbar so klein, und doch nach Gottes Ordnung ihr königl. Chorführer.

2 Jahve, unser Herr, wie herrlich ist
dein Name auf der ganzen Erde!
Es preist deine Majestät die Himmelshöhe
3 beredter als Kinder und Säuglinge Mund,
Du legtest ein mächtiges Fundament wegen deiner Widersacher,
um zur Ruhe zu bringen Feinde und Rachsüchtige.
4 Wenn ich die Himmel anschaue, das Werk deiner Finger,
den Mond und die Sterne, die du ins Dasein gerufen —
5 Was ist der Mensch, daſs du seiner gedenkest,
das Menschenkind, daſs du nach ihm ausschaust?

6 Und doch hast du ihn nur wenig unter Gott gestellt,
mit Größe und Ehre ihn umgeben,
7 Und doch hast du ihn zum Herrscher bestellt über deiner Hände Werk,
hast alles unter seine Füße gelegt,
8 Schafe und Rinder insgesammt,
dazu auch die Thiere des Feldes,
9 Die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,
was irgend die Pfade des Meeres durchzieht.
10 Jahve, unser Herr, wie herrlich ist
dein Name auf der ganzen Erde!

Nun kommen wir zu der Schwierigkeit aus dem N. Testamente. Sie besteht kurz darin, dass ‚Kinder und Säuglinge' in der 2. Zeile nach meiner Erklärung eine metaphorische und hyperbolische Bezeichnung für Menschen überhaupt sind, während viele bei Matth. 21, 16 in den Worten Christi eine authentische Erklärung sehen, wonach Kinder und Säuglinge wörtlich zu verstehen sei. ‚De pueris Christum laudantibus Christus ipse cum diserte hunc locum citaverit, nefas est de sensu dubitare' (Lorini Com. in libr. Psalm.). So entsteht die Frage, hat Christus den Ps. 8 als messianisch in Anspruch genommen und V. 3 in Beziehung auf seine Person citiert? Die Sache ist keineswegs so einfach und selbstverständlich, wie sie Lorinus hinstellt. ‚Ex Christi responsione non potest colligi illis verbis directe et immediate contineri vaticinium messianum' (Knabenbauer, Com. in Matth. tom. 2 p. 215). ‚Jesus will durch diese Anführung unsere Worte nicht geradezu von sich erklären' (Reinke, Messianische Psalmen Bd. 1, 115). Ehe ich meine Ansicht des näheren darlege, wird es am Platze sein, zunächst eine kleine Rundschau bei den älteren Erklärern zu halten.

Ich beginne mit Origenes. ‚Psalmos apud Graecos interpretati sunt multis voluminibus *primus Origenes*' .. *Hieron. Ep. CXII, n. 20* ‚Latinos inter et Graecos Origenes quasi columna et turris erigitur, ex qua pendent omnes fere commentarii psalmorum' *Pitra, Anal. sacr. 2, 395.* Si quis integrum in psalmos commentarium Origenis inveniret, ille Orientem universum simul et veterem Occidentem uno ore sonantem audiret. *ib. 396.* ‚Ad Origenem scio redire fere omnia, quae non ad psalmorum tantum expositionem, sed ad universorum bibliorum interpretationem pertinentia in ecclesia et orientali et occi-

dentali per octo saecula proferuntur'. *De Lagarde, Novae Psalterii graeci editionis specimen* p. 6.

Migne P. Gr. 11, 1184 lesen wir zu Ps. 8, 3. Ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον πρότερον μὲν οἱ προάγοντες τὸν Σωτῆρα, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες αὐτῷ ἔκραζον λέγοντες· Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου, ὡσαννὰ ἐν ὑψίστοις. Ὀλίγον δὲ ὕστερον γέγραπται, ὅτι ἰδόντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὰ θαυμάσια ἃ ἐποίησε, καὶ τοὺς παῖδας κράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ καὶ λέγοντας: Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ, ἠγανάκτησαν καὶ εἶπον αὐτῷ· Ἀκούεις τί οὗτοι λέγουσι; Ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· Ναί, οὐδέποτε ἀνέγνωτε, ὅτι ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων καὶ τὰ λοιπά. Ἔοικεν οὖν ὁ Ματθαῖος τοὺς αὐτοὺς ὄχλους λέγειν παῖδας, καὶ ὁ Σωτὴρ οὐχ ἁπλῶς παῖδας, ἀλλά καὶ νηπίους καὶ θηλάζοντας, διδάσκων ἡμᾶς δι' ὧν ἐξέθετο ῥητῶν τοῦ ψαλμοῦ μετὰ ἀλληγορίας, ἀλληγορεῖν καὶ τὸν ψαλμόν.

Über das Verhältnis von Ps. 8 zu Matth. 21 liegt keine Äußerung vor, möglich, dass es ihm so einfach und offenkundig erschien, dass er keine Bemerkung darüber für nöthig hält; was er unter allegorischer Deutung des 8. Ps. sich dachte, ist aus den vorhandenen Fragmenten auch nicht leicht zu ersehen, aber der eine Gedanke tritt mit voller Bestimmtheit hervor: ‚Kinder und Säuglinge' im Ps. 8 wie bei Matth. sind nicht als wirkliche Kinder und Säuglinge zu verstehen, sind allegorisch Bezeichnung der Menschen (Ps. 8) resp. des begleitenden Volkes und der Knaben (Matth. 21).

Der Umstand, dass Origenes sowohl im Evangelium als im Psalm die gleiche ‚allegorische' Deutung statuiert, berechtigt zu dem Schlusse, dass er an eine ‚Accomodation' schwerlich gedacht hat, noch weniger an die Annahme, Christus habe nach derzeit üblicher Schriftauslegung einen Psalm messianisch gedeutet, der es in Wirklichkeit nicht war.

Zu **Antiochien** stellte man eine Deutung auf, die den Schein großer Gläubigkeit für sich hat, objectiv aber durchaus verfehlt ist. Der Psalm ist nach ihr eine directe messianische Weissagung und beim Einzug in Jerusalem sollen die Säuglinge an der Mutterbrust in das Hosanna eingestimmt haben.

Theodorus Antiochenus, besser bekannt als Mopsuestenus, schreibt: Et in hoc psalmo vaticinatur beatus David, quae

de Christo ventura sunt. Praedicit enim quod de spiritus sancti efficacia pueri lactantes et infantes ipsum in templo eius laudaturi sunt. Dicunt vero nonnulli in communem hominem de tabernaculorum celebritate hunc psalmum fuisse dictum, in qua fructum repositio fieri solebat, et propterea *pro torularibus* inscribi[1]).

Wie weit Theodor den Ps. 8 auf die Gottheit bezog, illustriert Kihn (Theod. v. Mopsv. S. 455) aus Kosmas, der in diesem Punkte Theodors Anschauungen vertritt. „Als der Herr die Hohenpriester und Schriftgelehrten beim Ruf der Kinder „Hosanna dem Sohne Davids" Matth. 21, 16 auf die Worte des Psalmisten 8, 3 verwies: „Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir Lobpreis bereitet", hat er ausdrücklich erklärt, dass der achte Psalm im Wortsinne von ihm als Gott spreche' (Migne 88, 252). Die zweite Hälfte des Psalmes hat nach Theodor der Apostel auf den Menschen in Christus gedeutet, welcher der großen Wohlthat der Annahme als Sohn gewürdigt wurde. So kam Theodor dazu, den ganzen Psalm als Beweis für seine häretische Meinung von zwei Personen in Christus zu missbrauchen (Migne P. Gr. 66, 1004, Kihn aaO. S. 456, Ztsch. für alttest. Wiss. 5, 69).

Mehr Verbreitung hat die Ansicht Theodors (— aber ohne den Irrthum von den zwei Personen in Christus —) gefunden durch einen ungleich berühmteren Vertreter der antiochenischen Schule, Chrysostomus. Seinem Ansehen und Einflusse ist es zuzuschreiben, dass die direct-messianische Deutung des Psalmes trotz der großen Schwierigkeiten, die sie bereitet, immer wieder vertheidigt worden ist. Am weitesten geht hierin unter den mir bekannten neueren Erklärern Berthier (Migne, Curs. Script. Sacr, 14, 1298).

Nach ihm will der Psalmist seinen Zeitgenossen einen Beweis für die Erhabenheit und Größe Gottes geben und wählt dazu die Thatsache, dass nach Jahrhunderten die Kinder und Säuglinge dem

[1]) Aurea in quinquaginta Davidicos psalmos catena interprete Daniele Barbaro p. 84. Der entsprechende griechische Text findet sich Migne P. Gr. 66, 652 f. Das in den griechischen Text eingefügte [λελέχθη] (sic) und die gegen Ende unsinnige lateinische Übersetzung, die sich dort findet, beweisen, dass der Herausgeber den Ausdruck εἰς τὸν κοινὸν ἄνθρωπον absolut nicht verstand. Theodor anerkennt die Thatsache, dass zu seiner Zeit bereits die Erklärung des 8. Ps. vom Menschen im allgemeinen (im Gegensatz zu der von ihm vertretenen messian. Deutung) vorlag.



Messias Hosanna rufen. Dieses Wunder sei nämlich einzig charakteristisch für das N. T. Todtenerweckungen und andere Wunder kamen ja auch im A. Bunde vor, aber nicht ein ähnliches Ereignis bezüglich der Kinder und Säuglinge. So können auch die Juden nicht Christus ablehnen unter dem Vorwande, dass er nichts Neues und bis dahin Unerhörtes gethan habe.

Ein gläubiger Christ wird keine Schwierigkeit zu finden glauben, dass Kinder und Säuglinge Hosanna riefen, wenn die hl. Schrift das sagt. Aber es wäre tadelnswerte, unvernünftige Übertreibung der Gläubigkeit, ohne Bezeugung der hl. Schrift sich so seltsame Wunder in den Kopf zu setzen, wofür absolut keine Gewähr vorliegt. Wenn kein Wort der Offenbarung vorliegt, ist auch die eifrigste Übergläubigkeit unvermögend, einen wirklichen Act des Glaubens zu setzen; alles so bethätigte Meinen und Festfürwahrhalten ist Dummheit und Unverstand.

Was verbürgt uns nun die neutestamentliche Erzählung über dies so einzige und charakteristische Wunder, auf das die Juden seit Davids Zeiten schon vorbereitet gewesen sein sollen? Sie thut desselben nicht einmal Erwähnung, sie spricht nur von παῖδες, die νήπιοι καὶ θηλάζοντες finden sich nicht in der Erzählung, sondern nur in dem alttest. Citate. Sie ohne weitere Prüfung gleichsetzen, ist unerlaubt[1]).

Aus dem missverstandenen Verse 3 leitet Berthier sich dann noch das Recht ab, den vorhergehenden auch misszuverstehen. ‚S'il est bien prouvé, comme je crois, que ce verset n'est applicable qu'à I.-C. dans la circonstance de son entrée au temple, il me semble, qu'on ne peut douter que les deux premiers vers de notre psaume ne regardent aussi la gloire de Dieu, en tant que manifestée par le chef-d'oeuvre de l'incarnation du Verbe. Autrement, il n'y aurait ni liaison ne suite dans le contexte du psaume. — Dass die gewöhnliche Auffassung des Anfanges des Psalmes sich nicht mit B.s Erklärung des dritten Verses verträgt, wird vielmehr

[1]) Mangel an Bezeugung des Wunders im N. T. wird wohl als Hauptgrund einer Anschauung anzusehen sein, die Malvenda anführt. Observarunt nonnulli, quarumcunque gentium infantes antequam loqui didicerint, sponte naturae illam vocem ore sonare *Jah*; quod est unum de praecipuis dei nominibus et decurtatum ex magno illo Jehveh (sic!).



als Beweis zu gelten haben, daſs B.s Deutung falsch ist. Nicht unerfreulich ist es uns, wenn B. des weitern constatiert, daſs die Mehrzahl der Erklärer der Psalmen wie der Evangelien im Lichte seiner Erklärung als minus habentes befunden werden. Wir entgehen so der Gefahr, durch Ablehnung dieser Deutung uns vereinsamt zu finden.

Hören wir nun noch zwei classische Vertreter der Blüteperiode der kath. Exegese im 16. Jahrhundert, Jansenius, Bisch. von Gent und Bellarmin.

Die Anschauungen des erstern finden wir in seiner *Paraphrasis in Psalmos* . . Lugduni 1578 p. 10[1].

Quia hunc versum Dominus in evangelio adduxit de pueris ei acclamantibus Osanna et Paulus Christo tribuit illud: *Minuisti eum paulo minus ab angelis* et: *Omnia subiecisti sub pedibus eius:* existimant plerique priorem illum versum de pueris illis vel solum, vel proprie dictum, immo totum Psalmum ad solum Christum referendum etiam secundum primum et literalem sensum Verum neutrum ex citationibus istis necessario consequitur, cum constet frequenter scripturas quibusdam attribui. quibus non solis competunt, idque variis modis. Primum. quia quod in genere dictum est et diversis convenit, quibusdam in genere illo comprehensis tribuitur, maxime si illis eximio et peculiari modo conveniat. Secundo, quia quod de figura primo et ad literam dictum est, tribuitur veritati adumbratae, propter quam potissimum dictam est, quale est illud: *Os non comminuetis ex eo* et alia multa. Tertio, quia quod de aliquo proprie dictum est sine figura, *accomodatur* alicui in quem illud etiam

[1]) *Paraphrases et annotationes* (plane egregiae) in omnes psalmos, qui commentarius admodum commendatur; sequitur in eo textum hebraicum, refert versionem graecam, exponit sensum literalem, propheticum et historicum . . Certe soliditate interpretandi excellit, ideoque etiam commendandus, quod sensus literalis debitam accuratamque habet rationem. Quare viri eruditi magno consensu opera eius prosequuntur. Ita Cornelius a Lapide, Calmet, Rich. Simon, Dupin, Bona, Bellarminus, Baronius, Feller, Reusch etc.

Hurter, Nomenclator literarius (2. ed.) 1, 24.



recte quadrat, quale videtur illud: *Vox in Rama audita est* etc.

Quod autem hic Psalmus secundum primum et literalem sensum non pertineat ad solum Christum, satis ostendit similis locus[1]) in Ps. 143, ubi similiter exclamat: *Domine quid est homo, quia innotuisti: aut filius hominis, quia reputas eum* etc. Et omnino videtur, cum hic dicit: *omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves universas* etc. commemorare dominium, quod humano generi in principio Geneseos Deo beneficio collatum describitur. Itaque rectius sic Psalmus iste accipietur, ut omni tempori conveniat et in genere Dei celebret potentiam et bonitatem humano generi declaratam, et citationes illae in novo testamento factae non accipiantur, quasi peculiarem et nullis aliis convenientem indicent citatorum verborum sensum, sed tantum ut quod in genere dictum est, eis tribuatur, quibus eximio modo competit.

Bellarmin, der ‚magis pie Psalmos exponit' (Cornely), hat die hier aufgestellten Grundsätze unbedenklich gefunden. Unter Anwendung derselben schreibt er zu dem Verse: *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem tibi*: Potest autem hic versiculus duobus modis intelligi. *Primo* ut per infantes et lactentes intelligantur *homines* qui revera comparatione Angelorum sunt *veluti* infantes et lactentes, praesertim circa intelligentiam rerum divinarum: ergo inquit ex ore mortalium hominum perfecisti laudem revelans eis gloriam tuam . . *Secundo* per infantes et lactentes possunt intelligi homines humiles et parvuli in oculis suis et imperiti scientiarum saecularium, quales fuerunt multi prophetae et apostoli et ingens numerus monachorum et virginum sanctarum, nec non *vere puerorum* qui in tenera aetate adeo perfecte cognoverunt gloriam dei et admirabile nomen eius, ut pro ipso mortem oppetere non dubitaverint. *In hoc sensu* allegavit Dominus hunc psalmum in Evangelio.

[1]) Besser und überzeugender wird der Beweis aus dem Inhalte von Ps. 8 selbst abzuleiten sein.



Ob unter den bibelkundigen Zeitgenossen des Cardinals sich welche fanden, die diese Erklärung mit dem Seufzer begleiteten: Wo kommen wir hin? Der Mann will die Bibel besser verstehen als Christus selber! Neben und vor der Deutung Christi, gibt er an erster Stelle eine andere![1] — Das ist mir unbekannt, aber sicher ist, dass die katholische Christenheit mit Recht Bellarmin für einen frommen Erklärer der Psalmen hält, dessen Kirchlichkeit nicht verdächtigt werden kann, und dass Bellarmins zunächst für fromme Betrachtung geschriebener Commentar noch heute in vielen Stücken manchem ‚wissenschaftlichen‘ Commentar überlegen ist[2].

Jansenius und Bellarmin nehmen auf das N. Testament insoweit Rücksicht, dass sie dem Erklärer des achten Psalmes das Recht wahren, bei ‚Kinder und Säuglingen‘ (V. 3) an Menschen überhaupt zu denken, die bildlich und hyperbolisch als ungeeignet bezeichnet werden sollen, das Lob Gottes neben den herrlichsten Erscheinungen der Schöpfung würdig auszudrücken. Weiter gehen sie nicht ein; sie dürften das den Exegeten des N. T. überlassen. Um volle Klarheit zu schaffen, versuchen wir noch einen weiteren Schritt. Eine allseitig befriedigende und so weit wir sehen vollständig einwandfreie Lösung der Schwierigkeiten ergibt sich, wenn wir die neutestamentliche Citation als Argumentum ad hominem auffassen.

Von Neid und Eifersucht getrieben, möchten die Pharisäer Jesum veranlassen, der öffentlichen Demonstration, die zu seiner Ehre geschah, Einhalt zu thun. Hörst du nicht, was die da (οὗτοι) rufen?

Unreife Knaben sollten schweigen in der Öffentlichkeit, das ist ihre Ansicht, der Jesus selbstverständlich beipflichten und Anerkennung schaffen soll. Jesus antwortet: Habt ihr nie gelesen: Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du dir Lob bereitet? D. h. weit gefehlt, dass ihre Jugend den Knaben die Verpflichtung auferlege zu schweigen; ihr selbst lest ja, dass sogar Kinder und Säuglinge ge-

[1]) Dieselbe, die ich unabhängig von Bellarmin aus dem Psalme selbst abgeleitet habe.

[2]) Reuß zB. hat für ‚Kinder und Säuglinge‘ nur die ganz ungehörige Bemerkung: Namentlich ist der Gedanke von dichterischer Wirkung, dass Gott seine Macht auf die Stimme der Säuglinge gründet: selbst ein so ohnmächtiges Geschöpf wie das neugeborene Kind kann der Welt zeigen, wie die göttliche Vorsehung für alles Sorge getragen hat.



legentlich ein lautes Wort zu Gottes Ehre mitreden sollen. Wie könnt ihr da ein solches Ansinnen stellen? Sehr zu beachten ist, dass die Widerlegung Christi sich auf die von den Pharisäern geübte Art zu lesen stützt, was nicht ohne weiteres gleichbedeutend ist mit der ursprünglichen Textgestalt der hl. Schrift. Lesen sie wirklich so, so anerkennen sie den Gedanken, dass eventuell selbst Unmündige und Säuglinge laut mitreden sollten, dürfen also den Knaben nicht einzig, weil es Knaben sind, Stillschweigen gebieten wollen.

‚Aber, sagt man, habt ihr nie gelesen?' ist doch = es steht geschrieben (γέγραπται). — Wenn die Richtigkeit der Lesung als selbstverständlich vorausgesetzt wird, ja, wenn nicht, nein. Die Pharisäer lasen jedenfalls die Stelle, wie sie der heutige mass. Text bietet, schon die LXX haben die falsche Versabtheilung. Jesus ist nicht gekommen, um Bibelkritik zu lehren; seitens der Pharisäer ist aber thatsächlich ein Widerspruch vorhanden zwischen ihrer Lesung und den Ideen, auf Grund deren sie beanspruchen, Jesus solle den Knaben Stillschweigen auferlegen. Er deckt diesen Widerspruch auf und bringt sie so zum Schweigen, — die naturgemäße Wirkung des Argumentum ad hominem. Bei einem semitischen Texte ohne Interpunction und ohne Vocalisation ist ‚Lesen' lange nicht so rein objectiv und unabhängig von der subjectiven Auffassung des Lesenden, wie in andern Sprachen. Wir lesen, um zu verstehen, der Semite muss verstehen, um lesen zu können. Beim Lesen kommt nicht nur das, was objectiv geschrieben ist, sondern zugleich die subjective Deutung des Lesers zum Ausdruck. So werden ‚geschrieben' und ‚gelesen' in einer bekannten Terminologie geradezu zu Gegensätzen. Indem Christus nicht ausgeht von dem, was geschrieben steht, sondern von der Art der Pharisäer zu lesen, nimmt er den Text, wie er von den Pharisäern thatsächlich gelesen wird und m u s s ihn so nehmen. Aus einer unter solchen Umständen erfolgten Citation ein Argument für die absolute Ursprünglichkeit des citierten Textes schmieden, wäre durchaus verfehlt.

Nachtrag. Zu der Idee eines Fundamentes des Weltbaues, die der Phrase כרת עֹז zugrunde liegt, vergleiche man Keilschrift-Bibliothek S. 3b 47, wo der Stufenthurm von Babylon ‚T e m p e l d e r G r u n d v e s t e d e s H i m m e l s u n d d e r E r d e' genannt wird.

Außerdem: 1 Clem. ad Corinth. 33, 3.

Die Inspiration der hl. Schrift nach der Lehre der heutigen Protestanten.

Von **Christian Pesch** S. J.

III. Seit 1890 im Ausland.

1. Bei der großen Ausdehnung der Inspirationsliteratur[1]) konnte schon in den vorhergehenden Artikeln keine vollständige Übersicht über alle einschlägigen Schriften angestrebt werden; es galt nur, einzelne charakteristische Beispiele auszuwählen, welche die verschiedenen Richtungen der zeitgenössischen protestantischen Theologie kennzeichnen. Viel weniger noch kann und soll die ausländische Literatur in all ihren Einzelerscheinungen zur Besprechung kommen. Es würde das zum großen Theil nur eine Wiederholung des schon Gesagten bedeuten, zumal die betreffenden Werke des Auslandes vielfach Ableger deutscher Geistesarbeit sind. Man nehme zB. Sanday's Werk ‚Inspiration' und schaue sich den alphabetischen Index an; ein flüchtiger Blick wird zeigen, dass unter den neuern Theologen die deutschen Namen bei weitem überwiegen.

Ausländische Literatur bedeutet hier hauptsächlich englische. Was neben dieser noch in Betracht kommt, ist sowohl der Quantität wie dem Einflusse nach fast verschwindend. Schauen wir uns also zunächst einige in englischer Sprache erschienene Werke an.

[1]) In Deutschland allein sind von 1890—1900 über 150 Bücher und Abhandlungen über die Inspiration von nichtkatholischen Autoren erschienen.

2. In den Jahren 1875—1885 fanden sich an der Universität Oxford elf anglicanische Theologen zusammen, die den Entschluss fassten, in gemeinsamer Arbeit den ‚katholischen‘ d. h. anglicanischen Glauben in seiner rechten Beziehung zu den intellectuellen und sittlichen Fragen der Gegenwart darzustellen. Die Frucht dieser Arbeit war das Sammelwerk: **Lux mundi**, das Ende des Jahres 1889 in London veröffentlicht wurde.

Der buchhändlerische Erfolg war ein großartiger. Mir liegt die 12. Auflage vom Jahre 1891 vor, der später noch eine Reihe anderer gefolgt sind. Wichtige Veränderungen wurden meines Wissens nur bei der fünften und zehnten Auflage gemacht.

Das Sonderbare an diesem Erfolge war, dass bei den meisten Lesern und Recensenten der größte Theil des Buches fast ganz unbeachtet blieb oder doch sehr in den Hintergrund trat, während die achte Abhandlung oder vielmehr nur der Schlusstheil derselben ‚**Inspiration**‘ einen wahren Sturm heraufbeschwor.

Der Verfasser dieser Abhandlung und Herausgeber des ganzen Werkes, Charles Gore, beklagt in der Vorrede zur zehnten Auflage ‚die unverhältnismäßige Aufmerksamkeit, die den etlichen zwanzig Seiten über die Inspiration der hl. Schrift zugewendet wurde, eine Aufmerksamkeit, die so unverhältnismäßig war, dass sie die Absicht der Verfasser . . dem Gegenstand seine rechte Stelle im Ganzen der christlichen Wahrheit anzuweisen, vereitelte‘.

Was war nun der Grund? Trug der Verfasser ganz neue und unerhörte Dinge oder überaus geistreiche Gedanken vor? Hören wir, was er über den Gegenstand zu sagen hat.

3. Das Christenthum beruht auf Thatsachen, deren hauptsächlichste im apostolischen Glaubensbekenntnis aufgezählt sind. Die Annahme dieser Thatsachen hat die Inspiration der Berichte über dieselben nicht zur Voraussetzung; es genügt, dass diese Berichte geschichtlich sind. Erst wenn wir an den geschichtlichen Christus glauben, folgt der Glaube an die Inspiration der Bibel.

Was versteht man unter Inspiration ganz im allgemeinen? Die gottverliehene Begabung gewisser Männer, dem geistigen Leben ihres Volkes den entsprechenden Ausdruck zu verleihen. Solche Männer waren Vergil bei den Römern, Äschylus oder Plato bei den Griechen. Jede Nation hat ihre Inspiration und ihre Propheten.

Die Inspiration der Juden war eine übernatürliche, d. h. sie waren auserwählt als Vertreter der Idee von der Wiederherstellung

des richtigen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, welches die Sünde verdunkelt oder zerstört hatte. Das Bewusstsein dieser Sendung kam in den Propheten, dem öffentlichen Gewissen des Volkes, zum Ausdruck. Sie waren Träger eines besondern Einflusses des hl. Geistes, der ihre Kräfte, Gedanken und Bestrebungen erhöhte und leitete, so dass sie geeignete Werkzeuge wurden, um die Kenntnis Gottes und des geistlichen Lebens zu fördern. Das war ihre Inspiration.

Die Grade der Inspiration sind sehr verschieden, zB. bei den Propheten und dem Verfasser des Ecclesiastes. Verschieden ist auch die Art der inspirierten Literatur, da das Übernatürliche auf der Natur aufbaut, keineswegs aber die natürlichen Kräfte und Eigenarten aufhebt, wie die Montanisten meinten. Der Dichter bleibt ein Dichter, der Philosoph ein Philosoph, der Geschichtschreiber ein Geschichtschreiber und zwar mit all seinen charakteristischen Eigenschaften. Ihre Werke müssen darum nach ihrer Eigenart verstanden werden.

Was bedeutet also die Inspiration der Bibel? Schauen wir den Schöpfungsbericht an, so sehen wir gleich, dass im Gegensatz zu ähnlichen Berichten der Babylonier oder Phönizier das religiöse Element, das Verhältnis der Geschöpfe in den Vordergrund tritt. Was wir im ersten Capitel der Genesis lesen, sind die Grundlinien wahrer Religion und fortschreitender Sittlichkeit; darin liegt die übernatürliche Inspiration des Schöpfungsberichts. Ähnlich in den Geschichtsbüchern; überall erscheint der Gesichtspunkt des gnädigen Waltens Gottes über seinem Volke. Bei den Psalmisten und Propheten ist das religiöse Ergriffensein noch augenscheinlicher. Vollständig frei von Irrthümern sind die Propheten nicht; aber das große Ganze ihrer Predigt konnte nicht ohne göttlichen Einfluss zustande kommen. So wächst eine Literatur heran, die in stets fortschreitender Erkenntnis Gottes und der Religion eine wunderbare Einheit bildet, in der das göttliche Walten nicht zu verkennen ist. ‚In diesem allgemeinen Sinne wenigstens sollte kein Christ eine Schwierigkeit fühlen, an die Inspiration des alten Testamentes zu glauben und mit Freuden zu glauben‘, zumal er in Christus, dem Endziel des alten Testamentes, einen Zeugen und Maßstab seiner Inspiration hat.

Im neuen Testament hat Jesus Christus Sorge getragen, zur Verkündigung seiner Heilsbotschaft Männer auszuwählen und auszurüsten, welche dieselbe ohne wesentliche Zusätze der Kirche überliefern würden. Diese Männer wurden für ihre Aufgabe mit dem Geiste ausgerüstet, d. h. inspiriert, um der Welt die Lehre Christi so zu

deuten, daſs alle Zeiten sicher sein können, in ihrer Lehre eine richtige Darstellung und keine Miſsdeutung Christi und seiner Lehre zu besitzen. Das gilt zB. auch vom Evangelium des hl. Johannes, obschon hier der Bericht über Christus durch das Medium einer sehr bemerkenswerten Persönlichkeit hindurchgegangen ist. Die besondere Begabung eines Marcus und Lukas bestand darin, als Freunde der Apostel deren Lehre recht aufzufassen und weiter zu geben.

Wer an die Inspiration glaubt, muſs bei der hl. Schrift in die Schule gehen, beim Alten sowohl wie beim Neuen Testament, um sich in Religion und Sitte unterweisen zu lassen. Je unbedingter er sich diesem Unterricht unterwirft, desto mehr wird sich die Überzeugung in ihm befestigen, daſs die Schrift in der That inspiriert ist.

4. Hier tauchen aber einige wichtige Fragen auf. Die biblischen Bücher enthalten zum groſsen Theil Geschichtsberichte. Sind sie nun nicht bloſs inbezug auf die religiöse, sondern auch inbezug auf die rein geschichtliche Seite vertrauenswürdig? Es steht nichts im Wege, auch diese zweite Frage im bejahenden Sinne zu entscheiden, soweit es sich wenigstens um das Wesentliche der Berichte handelt. Aber da die Berichte zum gröſsten Theil durch lange Zeiträume von den berichteten Thatsachen getrennt sind, ‚so kann die Kirche auch nicht auf dem geschichtlichen Charakter der frühesten Berichte der alten Kirche bestehen, wie sie es rücksichtlich des geschichtlichen Charakters der Evangelien und der Apostelgeschichte kann‘. Die Kirche wird wohl fortfahren, die Erzählungen über die Patriarchen für Geschichte zu halten; aber wenn dieser Glaube auch im wesentlichen richtig ist, so wird doch manche Einzelheit vor der Kritik nicht standhalten können. Vieles, zB. was in die älteste Zeit verlegt wird, stellt sich als jüngeres Erzeugnis heraus. Das gilt vor allem vom Pentateuch. Bundesbuch, Deuteronomium und Priestercodex gehören ganz verschiedenen Zeitaltern an. Auf Moses lassen sich nur die ersten Ansätze des spätern jüdischen Cultus zurückführen. Die Wahrheit, die in der Idee liegt, das Ganze auf Moses zurückzuführen, ist die, daſs Gott von vornherein das Ganze beabsichtigte und bei den ersten Anfängen schon die letzte Vollendung als Ziel vor Augen hatte. Ähnlich lehrt die Kritik, daſs in den Paralipomena die Auffassung der spätern Priesterschulen von der jüdischen Geschichte vorliegt. Diese Bücher enthalten keine wissenschaftliche Verdrehung, aber eine Idealisierung der Thatsachen.

Ferner werden in dramatischer Weise zuweilen Werke gewissen Männern zugeschrieben, denen sie geschichtlich nicht gehören, wie zB.

das Buch der Weisheit dem Könige Salomon. Das Gleiche mag mit dem Deuteronomium und dem Buche Daniel der Fall sein. Ob nun bestimmte Bücher in dieser dramatischen Form abgefasst sind oder nicht, ist eine rein kritische Frage.

Insofern endlich in den ältesten literarischen Schichten der Bibel Geschichte, Philosophie und Dichtung noch ungeschiedene Elemente sind, kann man von Mythen reden. Solche Mythen sind kein Betrug, sondern eine literarische Erscheinungsform, die der ältesten Zeit eigenthümlich ist.

5. Nachdem Gore so die leitenden Ideen der kritischen Schule in den allgemeinsten Umrissen angedeutet hat, gibt er sein Urtheil über dieselben ab:

‚Trotz der Willkür und der Irreligiösität, die oft mit der modernen Entwickelung der geschichtlichen Kritik in ihrer Anwendung auf das Alte Testament verbunden war, glaubt der Verfasser dieser Abhandlung, dass sie nichtsdestoweniger einen wahren Fortschritt in der literarischen Analyse darstellt, und dass, wo sie als wissenschaftliche Untersuchung mit Maß angewendet wird, ihre erreichbaren Ergebnisse sicher sind, obschon es hin und wieder schwer ist, die Ergebnisse von ihren weniger dauerhaften Begleiterscheinungen zu trennen‘. Glücklicherweise habe die Kirche sich inbezug auf den Begriff der Inspiration durch keine Definitionen gebunden und könne also die gesicherten Resultate der Kritik ruhig entgegennehmen. Auch Jesus Christus habe sich zwar auf das alte Testament berufen wie die übrigen Juden; aber für die Berechtigung dieser Berufung sei es gleichgiltig, ob das, worauf er sich berufe, eine geschichtliche Thatsache oder eine Allegorie sei, da in beiden Fällen die typische Bedeutung des alten Testamentes, auf die es allein ankomme, gewahrt bleibe. Christus wollte die kritische und literarische Frage gar nicht berühren.

Man sagt vielleicht: Denke an Tübingen! Wie sind Baurs Hypothesen zuschanden geworden. Wer bürgt uns, dass es mit der neuen Kritik besser gehen wird? Darauf lautet die Antwort: Die christliche Kirche hat den Angriff auf das Neue Testament überwunden nicht durch eine Abweisung der Frage vermittelst eines Appells an das Dogma, sondern durch eine freie und franke Besprechung des Problems. Eine ähnliche Behandlung der alttestamentlichen Fragen wird uns in den Stand setzen, zwischen wissenschaftlich gesicherten Resultaten und bloßen Kraftsprüchen und irreligiösen Hypothesen zu unterscheiden. Wenn wir nur an der Achtung vor Christus und seiner Kirche festhalten, können wir aus der Freigebung der kritischen

Untersuchungen mit Vertrauen einen schließlichen Zuwachs an Ehrfurcht vor der Bibel und richtigem Verständnis ihrer Inspiration erwarten.

6. Dies ist der Inhalt der vielbesprochenen Abhandlung Gores. Dieselbe bietet nichts als die bekannten Anschauungen der Bibelkritiker unserer Zeit. In der Neuheit der Ideen konnte also der Grund des großen Aufsehens nicht liegen, das sie erregte. Die edle Darstellung ist zwar anzuerkennen; aber von der classischen Schönheit des Stils, die der Engländer zB. an Newman so sehr bewundert, ist hier nichts zu entdecken. Die Form war es also auch nicht, die einen solchen Eindruck machte. Es war vielmehr die Überraschung, dass solche Ideen von solcher Stelle aus und von solchen Männern verbreitet wurden. Oxford galt als die Hochburg der anglicanischen Orthodoxie und die Oxforder Theologen als die geborenen Vertheidiger dieser Feste; und nun waren es gerade diese Männer, welche dem Feinde die Thore öffneten und ihm ungehinderten Einzug gestatteten.

Aus den Reihen der hochkirchlichen[1]) Theologen erschollen denn auch die ersten Alarmrufe. Der hochbetagte und angesehene Archidiacon von Taunton G. A. Denison klagte die Lux mundi bei der Canterbury Convocation an, wurde aber mit seiner Klage abgewiesen. Er protestierte heftig in den öffentlichen Blättern gegen Gores Liberalismus und schrieb unter anderm an die niederkirchliche Zeitschrift The Rock: ‚Die Veröffentlichung von Lux mundi und was darauf erfolgt oder bisher leider noch nicht erfolgt ist [die Verurtheilung], hat manch einem in England eine Schlinge gelegt und erfüllt mein Herz mit Furcht und Bangen. Ich bin als ein alter und eifriger Vorkämpfer der sogenannten hochkirchlichen Rich-

[1]) Die Anhänger der englischen Staatskirche theilen sich in drei Richtungeu: die hochkirchliche, die breitkirchliche und die niederkirchliche, die jedoch vielfach in einander überfließen. Im allgemeinen bestehen die Unterschiede in folgendem: Die Hochkirchler stehen in Lehre und Cultusgebräuchen der katholischen Kirche am nächsten, legen sich vielfach den Namen ‚Katholiken‘ bei, verabscheuen die Bezeichnung ‚protestantisch‘ und sind conservativ. Die Breitkirchler sind mehr rationalistisch und wünschen Anpassung der kirchlichen Lehren an die moderne Wissenschaft. Die Niederkirchler stehen dem Calvinismus näher, besonders inbezug auf die Nüchternheit des Cultus, wollen das Christenthum mehr in die praktische Ausübung der Frömmigkeit und Nächstenliebe verlegen und in theologischen Dingen jedem seine eigene Meinung lassen, sind dabei aber vielfach sehr verfolgungssüchtig gegen ritualistische Hochkirchler und mehr katholisch denkende Männer.



tung bekannt. Aber wenn die Bibel von den Hochkirchlern in ihrer Grundlage und ihrem Aufbau angegriffen wird, dann sind alle meine Gesinnungen, Neigungen und Bestrebungen auf Seiten derer, die sie in ihrer göttlichen Integrität vertheidigen [wie die Niederkirchler], als der Kirche zur Bewahrung und zum Gebrauch überliefert, nicht aber um als Gegenstand menschlicher Verirrung zu dienen oder den elenden Deuteleien jedes Geschlechtes preisgegeben zu sein. Ich möchte hier übrigens bemerken, dass der gegenwärtige Angriff zunächst auf die Bücher des Alten, dann aber folgerichtig auch auf die des Neuen Testamentes in der Oxforder Schule sehr jungen Datums ist'.

Auch der Canonicus H. P. Liddon, ebenfalls ein berühmter Vertreter der hochkirchlichen Richtung, kämpfte in Wort und Schrift eifrig gegen den Liberalismus Gores. Selbst die politischen Blätter betheiligten sich an dem Streite. So berichtete die Times in der Wochenausgabe vom 14. November 1890 ausführlich über den Artikel Gores und bemerkte, man wolle zwar keine Partei ergreifen, aber Gore scheine doch etwas hastig und unüberlegt vorangegangen zu sein; denn die kritischen Ansichten, denen er beipflichte, seien keineswegs so sicher und allgemein angenommen, vielmehr fände auch die traditionelle Ansicht noch viele entschiedene Vertheidiger.

Merkwürdiger Weise folgte auch ein Angriff von ganz radicaler Seite. Der bekannte Darwinist Huxley gab Gore zu bedenken, ob es angehe, das Christenthum auf ein Buch aufzubauen, welches geschichtliche Thatsachen berichte, die nie geschehen seien[1]). Ihm schien es, dass die Bibel kein solides Fundament mehr für das Christenthum abgebe, wenn die modernen Bibelkritiker recht hätten. Gore erwiderte, es sollte doch unter allen Gebildeten eigentlich ausgemacht sein, dass das Christenthum keine Buchreligion sei, ‚als ob es allen Menschen ein Buch zur Annahme vorlege, das in allen seinen Theilen in demselben Sinne als göttlich betrachtet werden müsste'. Das Christenthum gründe sich auf Jesus Christus als den Verkünder des Vaters. Das Neue Testament sei eine geschichtlich zuverlässige Quelle und verbürge uns alles, was wir über Christus und seine Lehre zu wissen brauchen. Mit dem Glauben an Christus als den menschgewordenen Sohn Gottes, seinen Tod und seine Auferstehung können wir der Austragung aller Streitfragen mit Ruhe entgegensehen. Die Kritik werde immer mehr dazu beitragen, die Christen vom Glauben an die

[1]) Nineteenth Century. July 1890.

inspirierte Bibel zum Glauben an Christus zu bringen und ihnen begreiflich zu machen, dass der ganze Fortschritt in unserer Zeit nur in einem stetigen Zurückgreifen auf dieses unübertreffliche Ideal bestehen kann.

7. Trotz seiner Zustimmung zur modernen Bibelkritik ist Gore in seinen dogmatischen Anschauungen und seinem Vertrauen auf das Neue Testament den radicalen Bibelkritikern doch zu langsam fortgeschritten. Über die Gottheit Christi und das Evangelium Johannis und dergleichen Dinge, an denen er durchaus festhalten will, sind zB. viele Ritschlianer längst hinaus. Da gehört Gore mit all seiner Begeisterung für Fortschritt entschieden zu den Zurückgebliebenen.

Seinen conservativen Gegnern gegenüber konnte Gore sich auf seinen eigenen Bischof berufen[1]). Er hätte noch eine ganze Anzahl anglicanischer Bischöfe anführen können, die alle von der ‚Inspirationstheorie' nichts halten[2]). Immerhin erklärt er, nicht auf Seiten der extremen Kritiker zu stehen und räth seinen Lesern, beim Studium der kritischen Frage mit mehr gemäßigten Werken, wie Riehms ‚Einleitung in das Alte Testament' und Königs ‚Offenbarungsbegriff des Alten Testamentes' zu beginnen. Es handele sich bei der Kritik des Alten Testamentes nicht um eine Änderung seines Inhaltes, sondern um die Entstehungszeit und geschichtliche Reihenfolge seiner Bücher (als wenn dadurch der Inhalt selbst nicht ein wesentlich anderer würde). Die religionsfeindliche Tendenz gewisser Kritiker müsse man verwerfen, aber die Kritik selbst rücksichtslos anerkennen.

Gore konnte insofern von Glück reden, als es seinen Gegnern nicht gelang, seine Verurtheilung zu bewirken, während früher seinem Gesinnungsgenossen in der alttestamentlichen Frage, Robertson Smith, seine Vorliebe für die moderne Bibelkritik die Entziehung der Professur in Aberdeen eingetragen hatte. Die schottischen Presbyterianer hatten sich damals conservativer gezeigt, als ein Jahrzehnt später die englische Staatskirche.

8. Der Kampf um die Inspiration wird in England nicht nur von den Hochkirchlern, sondern ebenso von den Breit- und Niederkirchlern, nicht nur von den Anhängern des Episcopalsystems, sondern auch von Presbyterianern, Dissidenten und Ungläubigen geführt. Von der Schandschrift eines Saladin (W. St. Ross) bis zu den streng

---

1) Lux mundi. 12. edit. p. XVI.

2) Vgl. The Dublin Review 1893, p. 534.



conservativen Schriften eines W. H. Green sind alle möglichen Ansichten vertreten. Was die Radicalkritiker einerseits, die ganz ‚Orthodoxen‘ andererseits zu sagen haben, versteht sich von selbst. Interessant dürfte es dagegen sein, an ein paar Beispielen zu zeigen, welche Wege man einzuschlagen versucht hat, um Kritik und Conservatismus in dieser Frage mit einander zu versöhnen.

W. Sanday hat ein Werk von über 470 Seiten 8. unter dem Titel Inspiration verfasst. Dieser Haupttitel ist irreführend. Genauer ist schon der Untertitel Eight lectures on the early history and origin of the doctrine of biblical Inspiration[1]). Thatsächlich enthält das Werk eine Geschichte des Canons; am Ende jedes Abschnittes wird dann über die Art der Inspiration der einzelnen biblischen Bücher gehandelt (S. 28 ff. 144 ff. 258 ff. 348 ff. 374 ff.) und am Schluss des ganzen Werkes das Ergebnis dieser Einzeluntersuchungen zusammengefasst (S. 391 ff.): ‚Aus den Untersuchungen, die wir angestellt haben, tauchen zwei Vorstellungen von der Inspiration auf, die wir die traditionelle und die inductive oder kritische nennen können. Es ist nun unsere Aufgabe, diese zwei Vorstellungen mit einander zu vergleichen, um zu sehen, in wiefern sie sich in eine einzige höhere Vorstellung zusammenfassen lassen. Bisher mochte es wohl den Anschein haben, als ob diese Vorträge darauf ausgiengen, die inductive oder kritische Anschauung im Gegensatz zur traditionellen darzulegen und zu vertheidigen. Und es ist wahr: wo diese beiden mit einander in Widerspruch stehen, da muss, wie bei anderen Gegenständen menschlichen Denkens, der mehr wissenschaftlichen Auffassung der Vorzug gegeben werden. Das ist wahr, aber es ist nicht die ganze Wahrheit, weil die inductive oder kritische Theorie vervollständigt werden muss; und wenn das geschieht, wird sich finden, dass die beiden Theorien näher an einander rücken, und selbst wenn sie sich nicht vollständig begegnen, wird doch die Kluft zwischen ihnen in gewisser Weise überbrückt sein. Wir sehen dann, wie diese Kluft geschichtlich entstand, und wir sehen auch, wie sie durch eine kleine Änderung der Begriffsbestimmungen theoretisch verringert werden kann‘.

Die traditionelle wie die kritische Theorie anerkennen die Inspiration der Bibel; aber während die traditionelle Theorie a priori aus dem Begriff der Inspiration ableitet, dass jeder Satz der Bibel Gottes Wort und darum unfehlbare Wahrheit sei, tritt die kritische

[1]) Vierte Aufl. London 1901.

Methode an die einzelnen Bücher der Bibel heran, um von diesen ihr Selbstzeugnis über die Art und den Grad ihrer Inspiration zu vernehmen.

Bei dem Zeugenverhör sprechen die Propheten so klar das Bewusstsein ihrer höhern Sendung aus, dass keine Wahl bleibt, als sie entweder für wirklich Inspirierte oder für eine fortlaufende Reihe von Geisteskranken zu halten. Das letztere aber verbietet sich durch den Inhalt ihrer Schriften von selbst, ebenso durch ihre bis jetzt noch nicht erstorbene wohlthätige Einwirkung auf das Menschengeschlecht. Die Propheten als die Organe einer echten und reinen Religion zeigen uns am besten, worin die Inspiration besteht. Mit diesem zuverlässigen Maßstabe versehen können wir dann leicht die Inspiration der übrigen Bücher prüfen. Wir werden finden, dass die Priester, Psalmisten und weisen Männer Israels zwar nicht neue religiöse Erkenntnisse verbreiteten, aber für die praktische Anwendung der schon gewonnenen thätig waren, und in dieser Beziehung ist ihre inspirierte Thätigkeit nicht geringer anzuschlagen als die der Propheten selber. Doch gilt das mit Unterschied. Einige Schriften bewegen sich sehr nahe dem religiösen Centrum, andere aber auf der Peripherie. ‚Es gibt Bücher, wie Ecclesiastes, die obschon würdevoll und aufrichtig und bis zu einem gewissen Grade religiös, doch nicht Glaubensstärke genug haben, um die Probleme zu bemeistern, mit denen sie ringen‘. In den Büchern der Chroniken ist echt religiöse Wärme, aber Mangel an geschichtlichem Sinn. Im Buche Esther ist nicht einmal der sittliche Standpunkt ein sehr hoher. Also vollinspirierte, halb inspirierte, minimal inspirierte Texte.

Im Neuen Testament stehen die Apostel mit ihren Geistesgaben an erster Stelle; ihre Briefe nehmen den höchsten Platz ein, doch ist der zweite Petrusbrief, und wahrscheinlich dieser allein, bis zu einem gewissen Grad eine Fälschung. Die geschichtlichen Bücher sind inbezug auf ihre rein geschichtliche Seite entstanden wie alle Geschichtswerke und danach zu beurtheilen.

Weil also die kritische Methode auf solche Weise vorangeht, ist ihr Inspirationsbegriff, wenn nicht reeller doch gründlicher realisiert als der traditionelle, weil er ohne aprioristische Voraussetzungen aus den Documenten selbst frisch und naturwüchsig hervorwächst, während bei der traditionellen Anschauung die Inspiration leicht als etwas todtes und mechanisches erscheint.

Trotzdem muss die kritische Theorie vervollständigt werden. Es genügt nicht, die einzelnen Bücher für sich zu betrachten: das Ganze

der Schrift als solches muſs ins Auge gefaſst werden. Mehr als der Geist der einzelnen Schriftsteller ist thätig; über ihnen steht ein höherer Geist, der die einzelnen Bewegungen und Strebungen auf ein gemeinsames Ziel hinlenkt und so zu einer höhern Einheit verbindet. Wie wenig mögen die einzelnen Propheten davon geahnt haben, daſs sie durch ihre Schriften dazu beitragen sollten, der Welt die Bibel zu schenken! Wie wenig selbst ein Paulus, wenn er seinem Schreiber ein paar Zeilen der Ermuthigung an eine Gemeinde dictieren wollte, und die Briefe unter der Hand länger wurden und sich zu vollständigen Abhandlungen auswuchsen.

Im Lichte dieser leitenden Vorsehung verstehen wir dann den Zusammenhang der messianischen Weissagungen, die als einzelne Stücke betrachtet scheinbar gar nichts mit einander zu thun haben. Wir verstehen dann auch, daſs rein profane Dichtungen, wie das Hohe Lied und Theile der Psalmen, einen höhern mystischen Sinn annehmen können. Damit gewinnt aber das religiöse Bedürfnis trotz aller Untersuchungen und Schlüsse der Kritik ein weites Feld, auf dem es sich in aller Lust ergehen kann.

9. Indessen scheint es doch nicht dies allein zu sein, was Christus meint, wenn er sich auf das alte Testament beruft. Auf diesen Einwand ist vorab zu bemerken, daſs die Aussagen Christi über das alte Testament uns erstens vielleicht nicht wörtlich und zweitens jedenfalls nur bruchstückweise überliefert worden sind, so daſs wir durch eigenes Nachdenken erst das wahre Verständnis dieser Aussagen gewinnen müssen.

Einerseits wird nun freilich Moses wiederholt als Verfasser des Pentateuchs genannt, ein Psalm (109) wird David in den Mund gelegt, der schwerlich von ihm stammt, das Buch Daniel wird als das Werk des Propheten dieses Namens betrachtet, ja vom ganzen Gesetz soll kein Tüttelchen vergehen, bis es erfüllt ist. Andrerseits vernehmen wir das Wort: ‚Ihr habt gehört, daſs zu den Alten gesagt worden ist . . ich aber sage euch‘, die Speisegesetze werden als sittlich belanglos hingestellt, Christus ist der Herr des Sabbaths usw. Der Schlüssel zur Lösung des Räthsels liegt darin, daſs Christus sich über den Buchstaben des Gesetzes stellt und auf den eigentlichen Kern, die Liebe zu Gott und dem Nächsten dringt. Dadurch wird dem Gesetz im Augenblick seiner Abschaffung neues Leben eingehaucht. Als Übertreter des Buchstabens des Gesetzes wurde Jesus von den Juden gekreuzigt, denen der Geist des Gesetzes fehlte. Das Ver-

halten Christi und der Apostel inbezug auf das Gesetz war in der That grundstürzender als die Sätze der modernen Kritik, da durch diese nur die Entstehungsweise, nicht aber der Inhalt des Gesetzes berührt wird.

Bei alledem läßt sich nicht leugnen, dass die Art, wie Christus vom Alten Testament redet, häufig mit der Kritik nicht übereinstimmt. Was sollen wir dazu sagen? Verpflichtet uns Christi Vorangehen, die Kritik abzuweisen?

Die Theologen unterscheiden zwischen dem, was Christus als Messias lehrte, und dem, was nicht zu seinem messianischen Amte gehörte. Was Christus uns über das Reich Gottes lehrte, ist unfehlbare Wahrheit. Die Fragen aber, mit denen sich die heutige Kritik beschäftigt, haben mit dem messianischen Amte Christi nichts zu thun. Es ist ein Gesetz, welches Gott bei der Offenbarung überall befolgt, dass die Offenbarung den Verhältnissen derjenigen angepasst wird, an welche sie zunächst gerichtet ist. An dieses Gesetz hat sich auch Christus gehalten und sich den Anschauungen und Auffassungen seiner Zeitgenossen angepasst, so dass wir in seinen Aussprüchen eine gewisse ‚neutrale Zone finden'. Er nimmt die Ideen und Ausdrücke seiner Zeitgenossen auf, ohne sie mit seiner Autorität zu decken. Zu dieser ‚neutralen Zone' gehört alles, was mit der Kritik zusammenhängt. Gott hat sich nicht gewürdigt diese Fragen zu lösen, sondern ihre Lösung dem Fortschritt der menschlichen Erkenntnis überlassen.

Die Idee der absoluten Vollkommenheit findet sich nirgendwo in den Werken Gottes verwirklicht, auch nicht in der Bibel. Auch die Bibel trägt die Spuren der Unvollkommenheiten jener Menschen an sich, die zu ihrer Entstehung mitgewirkt haben. Die einzige Frage zwischen traditioneller Theorie und Kritik dreht sich im Grunde nur um die Grenzen dieser Unvollkommenheiten, und der einzige Weg zur Lösung der Frage ist nicht die aprioristische, sondern die inductive Methode. Da zeigt sich denn ‚nichts gewaltsames, nichts mechanisches, nichts plötzliches, wie sehr es auch den Anschein haben mag, sondern eine lange Verkettung und feinstes Zusammenweben von Ursachen, alle verbunden wie in einem lebenden Organismus, hervorbrechend, sprossend, aufwärts treibend, zuerst der Halm, dann die Ähre, dann das volle Korn in der Ähre'. Das einzelne menschliche Wort dient als Bindeglied, um das Ganze des göttlichen Wortes aufbauen zu helfen. Die alte Inspirationstheorie sah nur das eine göttliche Wort; die neuere Kritik hat die menschlichen Bindeglieder zum Gegenstand

ihrer Untersuchung genommen. Zur Zeit Christi wäre es gefährlich gewesen, eine solche Scheidung vornehmen zu wollen. Das Göttliche würde mit dem Menschlichen, der Weizen mit der Spreu in Verlust gerathen sein. Heutzutage sind wir allmählich so weit herangereift, um eine solche Erkenntnis ertragen zu können. Gottes Wort in der Schöpfung, das fleischgewordene Wort, das geschriebene Wort der Bibel, alle haben neben dem göttlichen Element ihre geschöpflichen Schwächen.

Hier heißt es nicht: Alles oder nichts! Es wäre falsch, zu sagen: An der Bibel ist nichts göttlich; denn der so weit verbreitete und so tief eingewurzelte Glaube an ihre Göttlichkeit, der so herrliche Früchte gezeitigt hat, kann nicht einfach als eine Täuschung betrachtet werden. Es wäre aber auch falsch zu sagen: An der Bibel ist nichts menschlich, da die Menschlichkeiten so offen zutage liegen. Schauen wir nicht von der Höhe einer Theorie auf die Bibel herab, sondern schauen wir mit Ehrfurcht zu ihr hinauf. Dann werden wir die Bibel mit um so größerer Innigkeit an unser Herz drücken, als uns aus ihr trotz alles göttlichen Lichtes wahrhaft menschliches Leben entgegenathmet.

10. Soweit Sanday. Bringen wir die wortreiche Auseinandersetzung auf die uns geläufigern Ausdrücke, so haben wir: 1) Keine Verbalinspiration, sondern eine Personalinspiration. 2) Die Bibel ist nicht schlechthin Gottes Wort, sondern sie enthält Gottes Wort, dem die menschlichen Worte als Bindemittel dienen. Das Ganze als Ganzes aber ist ein Werk der göttlichen Vorsehung. 3) Die Grade der Inspiration sind sehr verschieden, indem bald das göttliche, bald das menschliche Element mehr vorwiegt. 4) Kein Theil der Bibel ist absolut irrthumslos; jeder Theil besitzt vielmehr nur insofern Autorität, als er zum Heile beiträgt. Alles Übrige ist als menschlicher Bestandtheil der Kritik zu überlassen.

Es ist jene Theorie, auf die Siegfried einmal nicht ohne Berechtigung den Vers gemacht hat: „Könnt ich doch die Grenze finden, o, wie wär' ich da beglückt!“ Sanday hat uns nichts anderes gesagt, als was wir schon aus dem Munde vieler deutschen Theologen vernommen haben, wenn er es auch auf andere Weise gesagt hat. Befriedigt hat er weder die streng Conservativen noch die ungläubigen Kritiker. Wir würden bei derartigen Vermittelungsversuchen immer wieder die gleichen Bemerkungen machen müssen. Deshalb mag nur noch ein, etwas origineller Versuch, es allen recht zu machen, hier kurz besprochen werden.

11. John Clifford gibt in seinem Buche The Inspiration and Authority of the Bible (2. Aufl. London 1895) ein ganz einfaches Mittel an, alle Gegensätze der Anschauungen zu versöhnen: Man anerkenne, dass die Bibel inspiriert ist, jeder aber mag sich unter Inspiratron denken, was er will.

‚Lasse die Schrift dem aufrichtig nach der Wahrheit suchenden Geiste ihre Aussagen über Gott und die Seele vortragen, und es wird nicht lang dauern, so wirst du ihre göttliche Inspiration fühlen und bekennen‘. Alle Schwierigkeiten, die sich der Annahme ihrer Inspiration entgegenstellen, lassen sich auf einem vierfachen Wege praktisch überwinden. Erster Weg: ‚Viele Seelen haben Trost und Freiheit in dem Gedanken gefunden, dass die Frage nach der Inspiration der Bibel, sei es inbezug auf ihre Natur oder inbezug auf ihre Wirkungen in keiner Weise von grundlegender Bedeutung für das Christenthum ist, am allerwenigsten aber für die persönliche Erfahrung der Gnade und der Macht des Herrn Jesus. Es war eine frohe Botschaft für sie, dass niemand, um in den Besitz des hl. Geistes und des Lebens des Erlösers zu kommen, sich eine verbale, allumfassende oder dynamische Inspirationstheorie zurechtzulegen, ja nicht einmal die Art der Inspiration zu bestimmen braucht‘. Was die Schrift uns zum Heile bietet, ist das Bild von Christus, durch den Gott uns das Leben schenken will. Wer Christus kennt, braucht keine anderweitige Beglaubigung. Weit entfernt, dass irgend eine Inspirationstheorie nothwendig wäre, um zum Leben einzugehen, sind viele Seelen gerade dadurch zur Verzweiflung gebracht worden, dass man ihnen zumuthete, jede Linie der Bibel für absolut richtig zu halten. Die Protestanten haben die Bibel zu ihrem Papst gemacht und sie an die Stelle Christi gesetzt. Die Bibel aber beansprucht nichts dergleichen, sie will uns nur zu Christus führen und sagt uns, dass ihm in Glaube, Liebe und Gehorsam anzuhangen das Leben ist. Dieser Weg ist der directeste mitten in das Herz der Bibel hinein, alle theoretischen Schwierigkeiten hören auf, da die Schrift lediglich praktische und insofern unfehlbare Autorität im geistlichen Leben wird.

Diese subjective Methode hat aber den Nachtheil, dass die Thatsache, von der sie ausgeht, nicht überall in der gleichen Weise eintritt; denn nicht alle machen beim Lesen der Bibel die gleiche Erfahrung. Was den Einen anregt, läſst den Andern kalt. Darum werden nicht alle den Schluss zugeben: ‚Was inspiriert, das ist inspiriert; die Bibel inspiriert mich; also ist sie inspiriert‘. Mag der

Einzelne sich bei seiner Erfahrung beruhigen, Kirche und Wissenschaft können sich mit dieser Methode nicht begnügen.

Zweiter Weg. Man muss an die Schrift herantreten, wie an das Studium eines naturwissenschaftlichen Gegenstandes, und ohne vorgefasste Ideen, was die Schrift sein sollte, sie einfach nehmen, wie sie ist. Aber wie die Natur, so muss man auch die Schrift nicht wie einen Feind, sondern wie einen Freund betrachten und mit Ehrfurcht behandeln. Von ihren ersten Keimen bis zu ihrer vollen Entwicklung muss man ihr Wachsthum verfolgen. ‚Wie die Natur auf die Ausführung eines idealen Planes hinarbeitet, so ringt in ganz unverkennbarer Weise die Wahrheit Gottes nach ihrer vollen und endgiltigen Offenbarung in der Schrift‘. Die Wahrheit ist Geschichte, sie tritt uns mehr in Thaten als in Worten gegenüber. Die handelnden Personen sind die Inspirierten, zuweilen auf dem Gipfel der Verklärung, zuweilen in wenig anziehenden Tiefen. Weil ein Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen stattfindet, so sind die spätern Bücher maßgebende Norm zur Beurtheilung der frühern. Man darf sich vor dieser Entwicklungstheorie nicht fürchten; dieselbe ist manch einem ernsten Erforscher des göttlichen Wortes zu einem willkommenen Befreier geworden. Es ist diese Methode die eigentlich wissenschaftliche.

Einwenden läst sich dagegen, dass so die Bibel zu einem gewöhnlichen Buche und die Inspiration nur zu einem höhern Grade einer allen Menschen innewohnenden Fähigkeit wird. Allein warum sollte es so unglaublich sein, dass Gott in der Bibel geradeso wirkt, wie in der ganzen übrigen Schöpfung? Die Trennung des Lebens in ein geistliches und weltliches richtet leicht Verwirrung an und führt zu argen Missdeutungen. Wenn man die Bibel von den übrigen heiligen Büchern der Welt und überhaupt von der ganzen sonstigen Literatur lostrennt, so versperrt man sich damit den Weg zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Untersuchung ihrer Geschichte, ihres Inhaltes, ihrer Absichten und ihrer Leistungen.

Dritter Weg. Man lasse die inspirierende Kraft der Bibel auf sich wirken. Jeder weiß, was man unter einem inspirierenden Redner oder Schriftsteller versteht. Es gibt Bücher, die auf den Geist wirken, wie ein Seebad auf die Nerven. In dieser Beziehung nimmt die Bibel einen unvergleichlichen Rang ein. ‚Dem sinnigen und andächtigen Leser flößt sie eine sittliche und geistliche Macht ein, die ein allgenügendes Zeugnis für den erhabenen Charakter ihrer

Lehre und die Göttlichkeit ihres Ursprunges ist'. Ihre Belehrungen über Gott und seine Vorkehrungen zum Heile der Menschheit braucht man nur als wahr anzunehmen, um in seinem eigenen Innern Erfahrungen zu machen, durch welche die Bibel sich selbst thatsächlich als wahr bezeugt. Einzelne und die ganze Christenheit haben diese Wirkungen an sich erprobt. Das ist der auf praktischem Wege gewonnene und vollständig genügende Experimentalbegriff der Inspiration. Die Bibel ist der Bericht über die Erfahrungen solcher Seelen, die trotz all ihrer Schwächen, Beschränkungen und Irrungen von Gott inspiriert waren. Was nützte uns eine ursprünglich irrthumslose Bibel? Wir haben in den Übersetzungen ja doch nur die Substanz des Urtextes. Jeder, der auch nur einen Tag aufmerksam in der Bibel gelesen hat, muss zugeben, dass sie nicht frei ist von Ungenauigkeiten. Das hinderte ihren göttlichen Ursprung nicht, da die Irrthümer das religiöse Verhältnis nicht berühren.

Jede Theorie, welche der Bibel in allen Dingen Irrthumslosigkeit zuschreibt, bringt dem Einzelnen und der Kirche nur Schaden. Theorien versteinern zu Dogmen. Darum muss die Theologie sich frei machen von aller Speculation und Metaphysik und mit den nur langsam zu erreichenden, aber auch allein sichern Resultaten der wissenschaftlichen, d. h. der kritischen Methode zufrieden sein.

Vierter Weg. Am einfachsten ist es, den Zweck der Bibel im Auge zu behalten, die keinen wissenschaftlichen Unterricht ertheilen, sondern erbauen will. Wenn die Salbung Gottes in uns ist, dann wird er uns nicht nur die Bibel verstehen lernen, sondern uns auch selbst zu einem Briefe Christi machen, den alle lesen und verstehen können. Diese reproductive Kraft der Bibel zeigt sich in dem Briefe an Diognet, in den Bekenntnissen Augustins, in der Imitatio des Thomas von Kempis, in den Briefen Fenelons, in dem verlorenen Paradiese Miltons usw. Die Schrift hat Worte des Lebens, an ihren Früchten wird sie erkannt; jeder, der den Geist hat, erfährt das an sich selber, wie die ganze christliche Kirche es an sich erfahren hat.

12. Wem es gelingt, alle vier Wege in der rechten Weise zu vereinen, der kommt zu einer Gewissheit, die durch nichts erschüttert werden kann. Die Bibel ist nicht unfehlbar; wir brauchen keinen unfehlbaren Lehrer, sondern aufrichtiges Streben nach Wahrheit. Die Bibel belehrt uns im Tone der Autorität über Gott, Sitte, Heiligkeit; irrthumslos ist sie, insofern sie für uns die Quelle religiöser Erkenntnisse und Überzeugungen wird. Die Seele ist für die Wahr-

heit gemacht, die Wahrheit ist aus sich selbst einleuchtend. Wo Seele und Wahrheit einander begegnen, da kennen sie sich. Die Wahrheit ist Jesus, in ihm ruht die ganze Autorität der Schrift, die also mehr eine persönliche als eine literarische ist. Das Christenthum ist keine eigentliche Buchreligion. Weil Jesus und nicht die Bibel das Licht der Welt ist, darum ist die Kritik der Bibel ohne Belang für die Religion. Der Christ lernt durch die Bibel Jesus kennen, der dann in ihm wohnt und sein Gewissen und seine Vernunft regiert. Dogmen sind dazu nicht nothwendig, wie auch die Apostel keine Dogmen, sondern Christus gepredigt haben.

‚Man hätte nie vergessen sollen, dass erst in neuerer Zeit jene Theorie aufgekommen ist, welche die Inspiration als einen äußeren Einfluss auffasst, der die Menschen gegen Verwirrung, Irrthum und Widerspruch sicher stellt und die Bibel von der Genesis bis zur Apokalypse nicht nur zum Worte Gottes macht, sondern zu thatsächlichen, geschriebenen, unfehlbaren Worten Gottes und keines Andern. Das ist eine nachreformatorische Erfindung und eine maßlos schädliche Häresie, die der Bibel selber widerspricht'.

Lassen wir sie beiseite; dann bleibt die Bibel doch unter allen heiligen Büchern der Menschheit das herrlichste, ein wahrhaft inspiriertes Buch. Gott, der die Bibel inspiriert hat, hört nicht auf mit seiner inspirierenden Thätigkeit und wird nicht aufhören bis zum Ende der Zeiten. ‚Das letzte Wort Gottes ist noch nicht gesprochen'.

Das mag genügen, um zu zeigen, wie man auch in England die Lehre von der Inspiration der hl. Schrift in dem früher allgemein angenommenen Sinne vollständig über Bord geworfen hat. Das Wort behält man ja bei, die Sache ist preisgegeben. Die Vertheidiger der alten Lehre werden unter den Anglikanern immer seltener und kleinlauter.

13. Die gleiche Erscheinung zeigt sich in Schottland. Die in Edinburgh erscheinende Expository Times öffnet ihre Spalten den radicalsten holländischen Bibelkritikern [1]), zB. IX (1898) 205 ff.: A Wave of Hypercriticism. By Prof. W. C. van Manen,

[1]) Unter den Theologen der reformierten Kirche Hollands hat bekanntlich nicht nur die Wellhausen-Stade'sche Kritik des Alten Testamentes entschiedene Anhänger gefunden (zB. Kuenen), sondern inbezug auf das Neue Testament gehen manche noch über alle heutigen deutschen Kritiker hinaus und haben zB. die sogenannten großen Paulusbriefe in derselben Weise kritisch zerfetzt, wie dies mit andern Schriften des Neuen Testamentes

D. D., Leiden. Während die Presbyterianer früher Robertson Smith wegen seiner kritischen Anschauungen abgesetzt hatten, wurde 1890 auf der Generalversammlung der presbyterianischen Freikirche der Gesinnungsgenosse Smiths M. Dods zum Professor der neutestamentlichen Exegese in Edinburgh erwählt, allerdings nicht, ohne dass dadurch heftige Kämpfe entstanden. Im Jahre 1900 hielt Prof. A. B. Davidson am New College in Edinburgh eine Rede über ‚den Gebrauch des alten Testamentes zum Zweck der Erbauung', in welchem er sich zu den Grundsätzen seines ehemaligen Schülers Robertson Smith bekannte und davor warnte, doch keine aprioristischen Theorien über die Bibel aufzustellen, sondern die Schrift zu nehmen, wie sie ist, und in ihr Erbauung zu suchen, der Erbauung schade die Kritik nichts[1].

---

von den meisten Kritikern schon geschehen war. So Loman, Pierson, Naber, Völter, van Manen (ähnlich der schweizer Theologe Steck). Ihre Gründe sind nicht besser und nicht schlechter, als viele der gangbaren Argumente der höhern Kritik. Trotzdem waren Holtzmann, Jülicher und andere entrüstet, dass die Holländer ihnen als Kritiker noch voran sein wollten. Darauf bezieht sich die obige ‚Welle des Hyperkritizismus'. Der Widerspruch blieb freilich auch in Holland nicht aus. Selbst die allerconservativste Ansicht fand ihre Vertreter, wie zB. in Ph. J. Hoedemaker der mit Ad. Zahn und Rupprecht auf demselben Standpunkt steht.

[1]) The Expository Times XI (1890), 196 ff. Welche Fortschritte die radicale Bibelkritik in England und Schottland macht, zeigt sehr deutlich die in London erscheinende Encyclopaedia Biblica, zB. in dem Artikel Gospels, demzufolge mit verschwindenden Ausnahmen alles in den vier Evangelien Legende ist. Das Tablet (1901. S. 713 f. u. 943 f.) bringt Auszüge aus The Academy, The Edinburgh Evening News und The Fortnightly Review, in denen auseinandergesetzt wird, dass es mit dem protestantischen Bibelchristenthum zu Ende sei, wenn die Ansichten der Encyclopaedia Biblica allgemein angenommen würden; man könnte meinen, nicht Theologen, sondern Atheisten seien Mitarbeiter an dem Bibellexicon. Inbezug auf die orthodoxe Inspirationslehre ‚hat ein Rückzug auf der ganzen Linie stattgefunden', die ‚Citadelle des Protestantismus' steht in Gefahr zu fallen. Dieselben Presbyterianer, ‚die den Propheten des Rationalismus, den verstorbenen Professor Robertson Smith gesteinigt haben, beeilen sich, ihm ein Grabmal zu errichten'. — Conservativer scheint das in Edinburgh erscheinende Dictionary of the Bible zu sein. Vgl. zB. den Art. Bible (S. 296 ff.). — Eine Besprechung der beiden englischen Bibellexica enthalten die Recensionen dieses Heftes.

14. So wenig wie die Presbyterianer in Schottland, sind die Presbyterianer in Amerika imstande gewesen, die Angriffe der Bibelkritik von ihrer Religionsgemeinschaft abzuschlagen. Versuche dazu haben sie allerdings gemacht. Berühmt wurde der ‚Fall Briggs‘.

Ein reicher Amerikaner hatte dem presbyterianischen Vereinsseminar (Union Theological Seminary) in New York mehrere hunderttausend Mark zur Gründung eines Lehrstuhls für biblische Theologie vermacht. Zu dieser Professur wurde Charles Briggs berufen. Gleich bei seiner Eröffnungsrede (Januar 1891) bekannte Briggs sich zu den Grundsätzen Wellhausens und erklärte, die Schrift habe ursprünglich und nicht nur in ihrer jetzigen Form Irrthümer enthalten. Sofort erfolgte eine Anklage gegen ihn. Ende Mai kam die Sache zur Verhandlung auf der Generalversammlung der Presbyterianer zu Detroit (Mich.). Mit 440 gegen 59 Stimmen wurde Briggs für unfähig erklärt, seine Professur weiter zu bekleiden. Auf den presbyterianischen Generalversammlungen im Jahre 1892 und 1899 wurde der Satz angenommen, dass weder das alte noch das neue Testament Irrthümer enthielten. Aber was war damit geholfen? Die Generalversammlungen können wohl ihre Meinungen oder Überzeugungen aussprechen, aber eine Lehrautorität haben sie nicht. Daher ist nicht zu verwundern, dass die presbyterianischen Prediger und Professoren sich mit den Entscheidungen keineswegs zufrieden gaben. In der Presbyterian Review (NewYork), der Andover Review (Boston), der Bibliotheca sacra (Oberlin, Ohio) und andern presbyterianischen Zeitschriften oder Broschüren wurde der ‚Fall Briggs‘ mit großer Lebhaftigkeit erörtert. In der Andover Review von 1891 finden sich Briggs Anklage und Vertheidigung (511 ff.). Während der Herausgeber meint, man könne die Westminsterconfession[1]) nicht zum Maßstab der Verurtheilung einer Lehre machen, da man ihre Verbesserungsbedürftigkeit anerkenne, behauptet dagegen Talbot Chambers in der Presbyterian Review (Juli 1891), Briggs zerstöre unter dem Vorgeben, Hindernisse wegzuräumen, die Grundlagen des Glaubens und rücke die Bibel aus ihrer rechten Stellung. Briggs hatte nämlich behauptet, man könne auch ohne die

[1]) Die Westminsterconfession wurde 1643 durch einen vom englischen Parlament eingesetzten ‚Religionsausschuss‘ verfasst und hatte bis in die neueste Zeit bei den Presbyterianern Schottlands und Nordamerikas symbolisches Ansehen.

Bibel durch die Kirche oder durch die Vernunft zur Heilsgewissheit gelangen. Ihm schwebte ein ähnlicher Gedanke vor, wie ihn Haupt vertritt, das Wesentliche an der christlichen Religion sei das rechte Verhältnis unseres Herzens zu Gott als unserm Vater, der bereit sei, uns unsere Sünden zu vergeben; auf welchem Wege man zu diesem Vertrauen komme, sei unwesentlich.

Der Streit ist noch immer nicht geschlichtet. Im Evangelist vom 7. September 1899 erklärt Adams Brown, ebenfalls Professor am theologischen Vereinsseminar, er könne nicht an die Unfehlbarkeit der Schrift glauben; freilich sei die Schrift inspiriert, aber Gott bequeme sich der menschlichen Schwäche an, und so enthalte jeder Satz der Schrift ein menschliches und ein göttliches Element. Gott wolle nicht, dass wir einen unfehlbaren Führer haben, sondern habe den Menschen die Vernunft gegeben, damit er Gutes und Schlechtes unterscheide, auch in der Bibel.

In derselben Zeitschrift sagt Prof. Curtis von der Yale-Universität (in Newhaven): ‚Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die moderne Bibelwissenschaft seit einigen Jahrzehnten einen vollständigen Meinungswandel durchgemacht und die Lehre von der Irrthumslosigkeit [der Bibel] fast ganz aufgegeben hat. Die Vertreter dieser Lehre werden immer seltener. Ihre literarischen Erzeugnisse sind von geringer Bedeutung. Die stärkern Männer stehen alle auf der andern Seite‘. Dann folgt die Ermahnung: Wenn die presbyterianische Kirche an dieser Lehre festhält, ‚dann mag sie als eine ehrenwerte religiöse Organisation fortbestehen und viel Gutes in der Welt vollbringen . . ihre Laufbahn als eine wissenschaftliche und fortschrittliche Kirche ist zu Ende‘[1]).

15. Alle Vertheidigungen halfen Briggs nichts, er musste seine Stellung aufgeben, trennte sich von den Presbyterianern und schloss sich der ‚Bischofskirche‘ an, die ein Schössling der englischen Staatskirche ist. Diese amerikanische Episcopalkirche birgt dieselben heterogenen, ja feindlichen Elemente der Hochkirchler, Breitkirchler und Niederkirchler in sich, wie die Mutterkirche in England. Sie muss deshalb dem gleichen dogmatischen Latitudinarismus huldigen. So kommt es, dass in Amerika fast alle, die mit ihren eigenen religiösen Vereinigungen aus dogmatischen Gründen zerfallen sind, den Episcopalisten beitreten. Dieselben diametral verschiedenen Ansichten über die Bibel finden sich

[1]) Citiert in der Expository Times 1899. S. 54.



hier wie bei den Anglikanern. Darum wurde Briggs von den Einen freudig begrüßt, von den Andern heftig befehdet.

In The Expository Times (1900. S. 193) lesen wir darüber: ‚Prof. Briggs hat durch seinen Übertritt aus der presbyterianischen in die Episcopalkirche jener den Frieden nicht verschafft und dieser große Unruhen gebracht'. Die Presbyterianer hätten keinen Frieden, weil sich unter ihnen Gesinnungsgenossen des Dr. Briggs fänden, die seine Ideen verträten, die Blätter der Episcopalisten aber hallten wider von Kriegsgeschrei für oder gegen Briggs. Als ein Beispiel der letztern Art wird die Decembernummer (1899) des Church Eclectic angeführt, in welcher der Redacteur die Frage behandelt, ob die Schrift Gottes Wort sei oder nur Gottes Wort enthalte. Wenn sie nur Gottes Wort enthält, so muss der Einzelne herausfinden, was ihn erbaut. Dann aber würde mancher an die Stelle des Buches der Richter lieber die ‚Nachfolge Christi' setzen. So weit wird aber keiner gehen wollen. Also müssen wir annehmen, dass die Schrift das Wort Gottes ist, der eine Theil so gut wie der andere. Von Graden der Inspiration zu sprechen ist unsinnig. Ein Buch oder ein Satz ist entweder inspiriert oder nicht. Die Psalmen mögen erbaulicher sein, als das Buch der Richter; aber mehr inspiriert sind sie darum nicht, sondern mehr zur Erbauung inspiriert, während der nächste Zweck des Buches der Richter ein anderer ist. Zwar ist jeder Satz der Schrift auch Menschenwerk, aber über diesem Menschenwerk hat Gottes Vorsehung in der Weise gewaltet, dass sie allen Irrthum ausschloss, nicht in rein natürlichen Dingen, da diese außerhalb des Zweckes der Bibel liegen, wohl aber in allen Glaubens- und Sittenlehren — usw.

16. Während die Presbyterianer sich gegen den Einbruch der Kritik in ihre Reihen nicht erfolgreich zu wehren vermochten, haben dagegen die sogenannten Missourier bis jetzt fest standgehalten und sind um keinen Zoll breit gewichen.

Die ‚Missourier' bilden eine altlutherische Kirchengemeinschaft, die sich von St. Louis aus über einen großen Theil der vereinigten Staaten ausgedehnt hat. Ursprünglich bestanden sie aus einem Häuflein sächsischer Lutheraner, die unzufrieden mit dem Staatskirchenthum ihrer Heimat am 20. October 1838 von Dresden nach Bremen fuhren, um von dort sich nach Amerika einzuschiffen und im Lande der Freiheit die Religion nach ihrer Art ohne staatliche Bevormundung üben zu können. Die Gründung und Ausbreitung, die Leiden und

Kämpfe, die Missgeschicke und Erfolge erzählt Chr. Hochstetter in dem Buche ‚Die Geschichte der Evangelisch-lutherischen Missouri-Synode in Nordamerika‘ (Dresden 1885). Gegründet auf die augsburgische Confession hat die Missouri-Synode stets die Bibel als das unfehlbare Wort Gottes betrachtet und zum Maßstabe des religiösen Bekenntnisses und Lebens gemacht. An der Unfehlbarkeit der Bibel soll deshalb um keinen Preis gerüttelt werden (vgl. aaO. S. 90 f. 121 f. 157 f. 468 ff.). Die Missourisynoden haben immer darauf bestanden, dass jeder aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen werde, der nicht treu zu der Schrift als dem inspirierten Worte und zu den lutherischen Bekenntnisschriften halte. Sie legen sich zwar keine eigentliche Lehrautorität bei, aber sie gehen von dem Grundsatze aus, wer nicht ihre religiösen Anschauungen theile, gehöre nicht zu ihrer religiösen Gemeinschaft, da diese eine freie Verbindung solcher sei, die sich zu demselben Glauben bekennen.

Die Missourisynode ist nicht nur in Amerika eine bedeutende Macht geworden, sie hat auch die Verbindung mit den Altlutheranern in Deutschland aufrecht erhalten und einen Einfluss auf dieselben zu üben gesucht. Ja, ein Theil ihrer Anhänger ist ins Mutterland zurückgekehrt und hat besonders an verschiedenen Orten Sachsens einen ‚Lutheranerverein‘ gegründet, der eine Art Aufsicht über die Rechtgläubigkeit der sächsischen Landeskirche ausübte.

Dass dadurch die ‚Missourier‘ sehr verhasst wurden und heftigen Widerspruch fanden, ist selbstverständlich. Man warf ihnen ‚dogmatistische Herzensverhärtung‘ vor, man sagte ihnen, für ihr steifes, verknöchertes Wesen sei in unserer Zeit kein Raum und keine Aussicht auf Erfolg, man prophezeite ihnen baldigen Untergang, wenn sie nicht zeitig freisinnigere Anschauungen annahmen. Ihre Inspirationslehre im besondern wurde viel bekämpft, zB. von O. Scholze, ‚Gegen die Missourische Inspirationslehre‘ (Hermannsburg 1891).

Die ‚Missourier‘ ließen sich nicht rühren oder einschüchtern. Sie wiesen auf ihre Erfolge hin als auf einen Beweis dafür, dass ihre Lehre sehr wohl noch zeitgemäß und lebenskräftig sei. Bis heute sind sie in Amerika durch die Thatsachen nicht Lügen gestraft worden. In Deutschland dagegen sind ihre Gemeinden durch innern Hader in Verfall gerathen.

Die Missourisynode ist wahrscheinlich die einzige größere protestantische Kirchengemeinschaft auf dem Erdenrund, die als Gemeinschaft geschlossen und entschieden für die Bibel als das in allen seinen Theilen inspirierte und unfehlbare Wort Gottes eintritt.

Doch der Raumzwang nöthigt uns, abzubrechen und nur noch ganz kurz den Stand der biblischen Frage unter den Protestanten anderer Länder anzudeuten.

17. Die Protestanten Frankreichs sind vorwiegend Anhänger Calvins. Seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts waren unter ihnen heftige Gegensätze zwischen Liberalen und Orthodoxen zutage getreten, die in den sechziger Jahren zu einer Trennung führten. Im Jahre 1872 tagte in Paris eine Generalsynode, welche eine Einigung und Neuorganisation bewirken sollte. Die Majoriät nahm unter anderm einen Artikel an, in dem es heißt: ‚Die reformierte Kirche Frankreichs erklärt durch ihre Vertreter, dass sie den Glaubens- und Freiheitsprincipien, auf die sie gegründet wurde, treu bleiben will. Wie ihre Väter und Märtyrer in dem Bekenntnis von La Rochelle, wie alle Kirchen der Reformation in ihren Symbolen, bekennt sie öffentlich die höchste Autorität der Schrift in Glaubenssachen . .‘ Die Liberalen waren also unterlegen und wollten eine selbständige Kirchengemeinschaft bilden, was aber von der Regierung verhindert wurde. Alle Versuche der Verständigung sind bis heute gescheitert.

Die französischen Lutheraner sind nach der Abtrennung von Elsaß-Lothringen nur mehr ein kleines Häuflein. Auch sie hatten im Jahre 1872 eine Generalsynode, in welcher ebenfalls die höchste Autorität der hl. Schrift in Glaubenssachen anerkannt und die Augsburgische Confession als Grundlage der kirchlichen Verfassung beibehalten wurde.

Auf dem Gebiete der theologischen Litteratur macht sich unter den Protestanten Frankreichs mehr und mehr der Liberalismus geltend. Ein Hauptvermittler zwischen der deutschen Bibelkritik und dem französischen Protestantismus wár Eduard Reuß, Professor in Straßburg, dessen Richtung als hinlänglich bekannt vorausgesetzt werden darf. Als Organ diente hauptsächlich die Revue de theologie (Montauban).

Die Inspirationsfrage wird unter den französisch redenden Protestanten fast immer behandelt als Frage nach der Autorität der Bibel: Ist die Bibel bloß Autorität für die Heilsthatsachen, die sie berichtet, oder kommt auch ihren theoretischen Aussprüchen eine dogmatische Autorität zu? Mit andern Worten: Ist die Schrift bloß Urkunde der Offenbarungsthatsachen oder auch Gottes Wort und als solches dogmatisches Lehrbuch? Godet, Doumergue und andere treten dafür ein, dass in der Bibel Ideen und Thatsachen, Offenbarung und Inspiration nicht von einander getrennt werden dürfen, dass die Thatsachen aus den Ideen hervorgewachsen seien. Astié, Dan-

diran und andere dagegen sprechen der Schrift jede dogmatische Autorität ab, ihre Aufgabe sei es nur, die Menschen zu Christus hinzuführen, den Formulierungen der Lehre gegenüber müsse jedem unbedingte Freiheit des Denkens gewahrt bleiben.

Die aus dem Französischen ins Deutsche übersetzten Werke über Inspiration entstammen fast alle einer ältern Zeit, zB. Rougemont: ‚Christus und seine Zeugen‘ (Barmen 1859), Ad. Monod: ‚Ist die Bibel von Gott eingegeben?‘ (Philadelphia 1861). Im Jahre 1891 erschien bei Perthes in Gotha eine Übersetzung des aus dem Jahre 1882 stammenden Werkes des französischen Schweizers Paul Valloton: ‚Die Bibel, ihr Inhalt und ihr Werth‘, das zu den Vermittlungsversuchen zwischen Kritik und altkalvinischer Anschauung gehört: Die Bibel in moralischen und religiösen Dingen unfehlbar, in allem übrigen fehlbar (S. 56). ‚Ohne Zweifel wäre es für die Faulheit und den menschlichen Ehrgeiz bequem, eine ausschließlich göttliche Bibel zu haben, ein vom Himmel herabgefallenes Gesetzbuch, welches man den Gegnern entgegenstellen oder denselben namens dieses Ursprunges in Bausch und Bogen aufnöthigen könnte, und auf welchem man sich selbst in frommer Ruhe und voller Sicherheit der Trägheit überlassen könnte. Von der anderen Seite würde es für die Ungläubigkeit und Laxheit der Sitten bequem sein, mit einer ausschließlich menschlichen Bibel zu thun haben, woraus ein jeder dasjenige ausmerzte, was nicht das Glück hätte, ihm zu gefallen‘. Doch Gott hat es anders gewollt, wie Ad. Monod und längst vor ihm Calvin so schön auseinandergesetzt haben‘ (S. 68 f.)[1]).

Der Einfluss der französischen Inspirationsliteratur auf die deutsche ist unbedeutend, wenn man es nicht etwa dahin beziehen will, dass Reuß und andere sowohl nach Frankreich wie nach Deutschland hin im Sinne der Kritik gewirkt haben, wie ähnliches heutzutage zB. von Lobstein gilt.

18. Zum Schlusse nur noch die Bemerkung, dass auch unter den Protestanten der nordischen Reiche der gleiche Kampf um die Bibel zwischen Conservativen und Liberalen sich abspielt, meist mit starker Anlehnung an deutsche Schriftwerke.

Ein einziges Beispiel wenigstens aus der neuesten Zeit möge zur Beleuchtung dienen. In der Schrift des norwegischen Theologen Chr. A. Bugge: ‚Das Christenthum als Religion des Fortschrittes‘

[1]) Andere Aussprüche französ. Protestanten bei Chauvin, L'Inspiration. Paris 1897. S. 74 ff.



deutsch Gießen 1900) lesen wir: ‚Die altlutherische Lehre von der Inspiration, d. h. nicht Luthers Lehre, sondern die der Dogmatiker des 17. Jahrhunderts gehört zu den Lehren, die nicht mit der Bibel übereinstimmen' (S. 37). Die Bibel trägt die charakteristischen Eigenthümlichkeiten ihrer Verfasser sehr klar zur Schau, sie ist in ihrer Form kein Werk aus einem Guss, ‚sie enthält ziemlich zahlreiche historische und andere Irrthümer, die zu verbergen und fortzuerklären für einen Anhänger der Religion der Wahrheit ebenso unpassend wie unnütz wäre' (S. 39). Der dänische Dichter Grundtvig hat mit Recht unterschieden ‚zwischen der Wahrheit des Christenthums und dem wahren Christenthum' (S. 41). Dass das Christenthum Wahrheit ist, davon geht die Kirche aus. Es fragt sich nur: Wo ist das wahre Christenthum? Diese Frage beantwortet uns die Schrift des Neuen Testamentes als die älteste und grundlegende Urkunde von der Vorgeschichte des Christenthums. Als Norm veraltet die Schrift nie, aber als Fortschrittsnorm muss sie theilnehmen am Leben der Gemeinde und der Menschheit. Was in der Schrift an unveränderlichen Grundsätzen enthalten ist, bleibt ewig; was aber bloß für die jeweilige Zeit berechnet war, das ist als Provisorium abzuschaffen, sobald es nicht mehr zeitgemäß ist, wie Christus selbst es mit vielen Vorschriften des alten Testamentes gemacht hat. Die Kritik weckt das Gewissen der Gemeinde, damit diese sich darauf besinne, ob dies oder jenes in der Schrift ein ewiges Princip oder ein nicht mehr zeitgemäßes Provisorium sei. Damit diese Unterscheidung in der richtigen Weise stattfinde, ist der Kirche das Licht des Geistes versprochen. ‚Dieses Licht aber leuchtet heute wie zu allen Zeiten aus einzelnen Männern heraus. Darum haben die Zeiten großer Krisen immer ihre prophetischen Männer, die auf neue Bahnen leiten' (S. 54).

‚Aber wenn wir auch die Inspirationstheorie als Grundlage für die normative Autorität der Schrift aufgeben, so geben wir doch damit nicht die Inspiration selbst auf' (S. 55). Die Apostel hatten den Geist. ‚Der Geist sollte ihnen die Fähigkeit geben, Jesu Zeugnis in Wahrheit zu verstehen und völlig sicher in untrüglicher Erinnerung zu bewahren. Aber der Geist sollte ihnen auch helfen, Jesu Zeugnis fortzusetzen .. Das ist die Inspiration oder Inspiriertheit der Apostel' (S. 57 f.). Also Personalinspiration, die sich nicht bloß beim Predigen, sondern auch beim Schreiben geltend machte, insoweit es sich um das Zeugnis über Christus, nicht aber um andere Gebiete handelt. Ähnlich ist die Inspiration der übrigen Verfasser der biblischen Bücher

zu erklären. Inbezug auf die nicht zum Heile gehörigen Dinge muss die Wissenschaft volle Freiheit haben. Ja wir werden selbst finden, dass die heiligen Verfasser nicht immer auf der vollen Höhe des Verständnisses der von ihnen ausgesprochenen Ideen stehen. Was den Antrieb zum Schreiben betrifft, so kam er aus den äußern Verhältnissen; aber wo die Verhältnisse es forderten, ‚erleuchtete der Geist die Apostel, dass und wie sie schreiben mussten‘ (S. 62). Die Inspiration findet sich in allen Jahrhunderten der Kirche in prophetischen Männern, in ‚typischen Kirchenlehrern‘ (S. 64). Sie ist überhaupt nur wegen ihres Inhaltes und wegen des besondern Auftrages der Apostel als der grundlegenden Zeugen der christlichen Religion von der Inspiration anderer großer Männer verschieden.

Weil der Ursprung der Kirche mit dem Ursprung der Schrift des Neuen Testamentes zusammenfällt, und weil die Kirche den Geist hat, ist es ihre Aufgabe, die Schrift zu erklären. ‚Schrift und Kirche sind aus einem Guss, sie sind auf denselben Ton gestimmt. Darum ist es nur die Kirche, welche die Schrift im Geiste und in der Wahrheit versteht‘. Doch gebraucht die Kirche bestimmte Personen, um die Schrift zu öffnen. Da aber alle Personen fehlbar sind, muss es eine höhere Instanz über ihnen geben. ‚Es gibt nur eine einzige Instanz, die über sie urtheilt, nämlich Gott selbst durch die Geschichte der Gemeinde. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Und in der Geschichte der Kirche verbrennt Gott selbst alles, was Heu, Stroh, Holz ist und lässt das lautere Gold frei von Schlacken hervorkommen‘ (S. 66).

Verbrannt ist also nach dieser Theorie in den letzten Jahrzehnten die alte Inspirationslehre, verbrannt die Auffassung der Schrift als des in allen Sätzen unfehlbaren Wortes Gottes, verbrannt die lutherische und calvinische Orthodoxie. Was vorläufig noch als lauteres Gold gilt, ist nur mehr ein kleiner Bruchtheil von dem, was früher dafür gegolten hat; wie viel aber davon noch über kurz oder lang als unzeitgemäßes Provisorium zu den Schlacken wandern muss, lässt sich schwer absehen. Nach A. Harnack ist das einzige durchaus Wesentliche am Christenthum: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott, also die allerdürftigste natürliche Religion. Von irgend welcher Einschränkung in der Kritik der Bibel will die ‚freie Theologie‘ nichts wissen, der Vernunft der Gelehrten ist auch die Schrift unterworfen.

Die Zauberei und die Bibel.

Von Dr. Franz Schmid.

---

1. Das Werklein von P. Martin Hagen S. J. ‚Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen gekennzeichnet‘ macht sich seiner ganzen Anlage nach anheischig, rücksichtlich der bösen Geister und ihrer Beziehungen zur Menschheit an erster Stelle den Inhalt der Heiligen Schrift möglichst vollständig auszubeuten. Allein die Frage, ob bei jenen Erscheinungen der Geschichte und des Menschenlebens, die unter dem Namen Zauberei und Wahrsagerei zusammengefaßt zu werden pflegen, die bösen Geister thatsächlich ihre Hand mehr oder weniger ins Spiel legen, ist gänzlich übergangen. Die Artikel ‚Wahrsagerei‘ und ‚Zauberei‘ im Kirchen-Lexikon [1]) sprechen sich über diesen Fragepunkt im allgemeinen ziemlich unbestimmt aus. In den gebräuchlichsten Lehr- und Handbüchern der Dogmatik kommt die beregte Frage zwar eigens und mitunter verhältnismäßig recht einläßlich zur Sprache; und es wird dabei in der Regel auch die heilige Schrift dem vorliegenden Bedürfnisse entsprechend ausgenützt. Aber auf eine vollständige Ausnützung der Bibel in dieser Richtung können und wollen selbst die einläßlichsten Handbücher der Dogmatik, wie Scheeben, Heinrich, Albertus a Bulsano, nicht Anspruch erheben. Zudem begnügt man sich gewöhnlich, jene Bibelstellen, die mehr oder weniger in die Frage einschlagen, entweder auszuschreiben oder wie im Vor-

---

[1]) Vgl. XII. Col. 1176 u. 1881 f. Vgl. auch Theolog. Quartalschrift 1901 S. 40 ff.



beigehen zu berühren; auf eine genaue Prüfung ihrer Tragweite und ihres dogmatischen Gehaltes wird kaum je eingegangen. Bei dieser Sachlage dürfte ein ernster Versuch, den einschlägigen Gehalt der Bibel möglichst vollständig zu heben und entsprechend zu sichten, nicht überflüssig oder unwillkommen sein.

2. Um für die ganze Untersuchung eine geeignete Unterlage zu gewinnen, muss vor allem genau bestimmt werden, was wir unter Zauberei und Wahrsagerei verstehen oder in welchem Sinn und in welcher Tragweite wir in vorwürfiger Untersuchung diese dehnbaren Begriffe zu nehmen gedenken. — Ein Zauberwerk nennt man und nennen hier insbesondere wir ein seiner Natur nach auffallendes Geschehnis, das ein Mensch nicht mit Hilfe seiner natürlichen Kräfte oder durch natürliche, seien es sonst auch ganz verborgene Mittel, noch mit Hilfe der göttlichen Allmacht oder der guten Engel, sondern vielmehr unter Beihilfe der bösen Geister zustande bringt. — Man kann den fraglichen Begriff auch etwas weiter oder unbestimmter fassen und anstatt der ‚bösen Geister' allgemeiner gesprochen solche Geister einsetzen, die dem einzig wahren oder dem höchsten Gotte gegenüber voraussetzlich einer gewissen Selbständigkeit sich erfreuen und im gegebenen Falle jedenfalls nicht im Auftrage des höchsten Gottes sondern eher gegen dessen Willen und nur unter dessen Zulassung störend in den gewöhnlichen Weltlauf eingreifen. Weil es übrigens thatsächlich nur ausgesprochen gute und ausgesprochen böse Geister gibt und erstere, so oft sie in den gewöhnlichen Weltlauf in auffallender Weise eingreifen, dies gewiss nur in besonderem Auftrage Gottes thun, so können bei der Zauberei thatsächlich bloß die bösen Geister und neben ihnen allenfalls auch abgeleibte Menschenseelen in Betracht kommen. — Fällt das fragliche Werk in das Gebiet des Wissens d. h. handelt es sich um Aufdeckung verborgener Dinge, die bald der Vergangenheit bald der Gegenwart bald der Zukunft angehören, so nennt man ein derartiges Kraftwerk näherhin Wahrsagerei; hingegen eignet einem solchen Werke im näheren und gewöhnlichem Sinne der Name Zauberei, wenn es auf dem Gebiete des Könnens liegt. — Ob ein Zauberwerk unmittelbar und seiner inneren Beschaffenheit nach zum Nutzen des Zauberers und seiner Anhänger oder aber zum Schaden eines Dritten ausschlägt, ist für unsere Zwecke von keiner besonderen Bedeutung.

3. Für unser Vorhaben wichtiger ist folgende Unterscheidung. Man kann bei der Zauberei, um mich so auszudrücken, drei Ent-



faltungsstufen namhaft machen. Es kann nämlich erstens auf dem fraglichen Gebiete nur ein Versuch vorliegen, bei welchem der bezweckte Erfolg gänzlich ausblieb. Unter dieser Voraussetzung kann man, genau gesprochen, nicht von Zauberei, sondern bloß von einem ‚Zauber-Versuche‘ reden. Man kann einen Schritt weiter gehen und annehmen, ein ganz vereinzelt dastehender Zauberversuch sei wirklich vom gewünschten Erfolge begleitet gewesen; oder auch, bei wiederholten Zauber-Versuchen sei der Erfolg allerdings mehr als einmal, jedoch nur sehr selten und ganz sporadisch eingetroffen. Diesen Fall betreffend dürfte es sich empfehlen, anstatt rundweg oder einfachhin von Zauberei genauer bloß von ‚Zauber-Werken‘ zu sprechen. Schreitet man endlich zur Annahme vor, dass die Zauber-Versuche an diesem und jenem Orte oder diesem und jenem Menschen oft und mit einer gewissen Regelmäßigkeit gelingen oder gelungen sind; so darf man rundweg von ‚Zauberei‘ und wohl auch in gewissem Sinne von ‚Zauberkunst‘ reden. — Wie am Tage liegt, könnten auf dem Boden der letztbezeichneten Ausgestaltung des Zauberwesens wieder mehrere Neben- oder Unterstufen auseinandergehalten werden; wir erachten es aber für unser Vorhaben nicht für nöthig, auf die angedeuteten Nebenstufen des Zauberwesens oder der Zauber-Kunst näher einzugehen.

4. Nun gehen wir in der Erklärung des Grundbegriffes zu einem neuen Punkte über. Wenn der Teufel, was ja möglich ist und vielleicht nicht selten zutrifft, seine unsichtbare Macht ganz ungerufen in die irdischen Geschehnisse einfließen läßt, so nennt man dies genau genommen nicht Zauberei, sondern einfach ein Teufels-Werk oder einen Teufels-Spuk und — sofern es sich um offenbar schädliche Einflüsse handelt — eine Anfeindung des bösen Geistes. Es liegt nämlich im Begriffe der Zauberei, dass die bösen Geister zur fraglichen Wirkung durch einen bestimmten Menschen d. i. durch einen Zauberer in wirksamer Weise veranlasst werden. Bei vereinzelten Zauber-Werken geschieht dies dadurch, dass der Zauberer die bösen Geister in irgendeiner Form um Beihilfe anruft d. h. ganz eigens herbeizieht. Der fortgesetzten Zauberei oder der Zauber-Kunst, falls eine solche anzunehmen ist, dient naturgemäß eine Art Vertrag zwischen dem Zauberer und dem Teufel zur Grundlage. Dabei kann oder könnte man wieder in beiden Fällen zwischen einem ausdrücklichen Pactieren oder Rufen und einem mehr interpretativen oder einschlussweisen Rufen oder Pactieren (pactum explicitum, pactum

implicitum) unterscheiden. Was man unter einem ausdrücklichen Rufen oder Pactieren versteht, braucht nicht weiter erklärt zu werden. Interpretatives Rufen des Teufels oder interpretatives Pactieren mit demselben nennt man ein derartiges Verhalten des Menschen, auf das hin die bösen Mächte der Geisterwelt sozusagen naturgemäß, sei es vorübergehend sei es mit einer gewissen Regelmäßigkeit, mit ihrer Hilfe sich eindrängen. — Die einzelnen und verschiedenartigen Mittel und Wege dieses Rufens oder Pactierens genauer auseinander zu halten, ist für uns von keinem besonderen Belang.

5. Wichtiger ist die Frage: Muss der Rufende des letztbezeichneten Rufens sich bewusst sein und für wen muss derselbe den Gerufenen ansehen, damit der Begriff des Zauberns aufrecht bleibt? Wäre es noch Zauberei, wenn die Person, welche das fragliche Eingreifen böser Mächte veranlasst, an die besagte Folge ihres Thuns gar nicht dächte oder wenn dieselbe anstatt eines bösen Geistes eher einen guten oder wenigstens einen indifferenten rufen wollte oder zu rufen glaubte? — Darauf antworten wir folgendes: 1. Im Falle, wo das unbesonnene oder wie immer sündhafte Verhalten eines Menschen den bösen Mächten des Jenseits zu einem besonderen Eingreifen Veranlassung gibt, ohne dass der Betreffende diese Folgen seines Thuns voraussah oder wenigstens ernstlich befürchten musste, redet man nach gewöhnlicher Auffassung nicht von Zauberei. Ein derartiges Verhalten führt aber, namentlich bei öfterer Wiederholung, wo es von den Moralisten vana observantia genannt wird, gar leicht zur wirklichen und eigentlichen Zauberei. — 2. Der Nebenumstand, dass die zu Hilfe gerufenen Geister ausdrücklich für durch und durch böse Geister angesehen werden müssen, kann nicht als wesentlicher Bestandtheil des Zauberbegriffes gelten. Es genügt, wenn die betreffenden Mächte gegebenen Falles wenigstens einschlussweise (implicite) als böse Geister, zB. als Widersacher des allein wahren Gottes und seiner rechtmäßigen Vertreter im sichtbaren Gottesreiche oder näherhin als Widersacher Christi und seiner Kirche sich einführen, oder — was fast auf das Gleiche hinauskommt — wenn ihre Hilfe gegen den ausdrücklichen Willen Christi und seiner Kirche angerufen wird. — Indifferente Geister gibt es, wie der Glaube lehrt, thatsächlich keine. Wer vom Wahnglauben an derartige Geister, sei es schuldbar oder ohne Schuld, befangen ist und auf Grund dieses Glaubens gerade solche zu rufen beabsichtiget, von dem kann man mit Recht behaupten, in der That rufe er nicht indifferente oder gute

Geister, sondern vielmehr böse. Sein Unterfangen fällt somit thatsächlich in den Bereich der Zauberei. Es könnte sich unter der gedachten Voraussetzung nur darum fragen, ob und inwieweit der Vermessene thatsächlich in gutem Glauben vorgeht und auf Grund dieses guten Glaubens subjectiv von der förmlichen Schuld der Zauberei oder eines Zauber-Versuches freigesprochen werden kann. — Eines ist hier noch zu bemerken. Die bösen Geister suchen dem Menschen gegenüber ihre Bosheit in der Regel sorgfältigst zu verbergen, nach dem bekannten Ausspruche des Apostels: Ipse satanas transfigurat se in angelum lucis[1]). Man ersieht dies schon aus dem ersten Auftreten des Satans in der Menschengeschichte d. i. aus dem allbekannten Vorgange im Paradiese. Der Satan spielt sich dort an erster Stelle als Freund des Menschen und erst an zweiter Stelle als Widersacher Gottes auf.

6. Indem wir die wirkliche Zauberei im Unterschiede zu bloßen Zauber-Versuchen im Auge haben, läßt sich der fragliche Begriff für unsere Zwecke auf drei Hauptpunkte zurückführen. Zur Zauberei gehören 1. Vorgänge, die nicht bloß äußerlich wie immer wunderbar erscheinen, sondern in Wirklichkeit — alle einschlägigen Umstände inbetracht gezogen — die Kräfte der Menschen und der dem Menschen dienstbaren Natur übersteigen. 2. Ferner müssen die betreffenden Vorgänge im gegebenen Falle thatsächlich auf das Eingreifen böser Geister und nicht auf eine besondere Dazwischenkunft Gottes oder seiner guten Engel zurückzuführen sein. 3. Endlich muss besagtes Eingreifen der bösen Mächte durch das Thun, und zwar durch ein mehr oder weniger frevelhaftes Thun eines bestimmten Menschen verursacht oder wirksam veranlasst worden sein.

7. Dass Zauberei im soeben bezeichneten Sinne an und für sich möglich sei, kann von solchen, die an das Dasein böser Geister glauben, wohl nicht ernstlich bezweifelt werden. Anders steht es mit der Frage nach der Wirklichkeit; und diese Frage möchten wir hier in Erwägung ziehen. Dabei haben wir, um es klar zu sagen, nicht bloße Zauber-Versuche, abgesehen oder losgetrennt von ihren Erfolgen, sondern die wirksame Zauberei oder Zauber-Versuche mit mehr oder weniger günstigem Erfolge im Auge. Die weitere Frage, ob die erfolgreichen Zauber-Versuche im Verlaufe der Jahrtausende umspannenden Menschengeschichte da und dort in solcher Häufigkeit oder mit solcher

---

[1]) 2. Cor. 11, 14.



Regelmäßigkeit sich zeigen, dass man mit mehr oder weniger Berechtigung sogar von Zauberkunst sprechen könnte, halten wir für weniger wichtig; und so begnügen wir uns, dieselbe da und dort gelegentlich zu streifen. Übrigens beschränken wir unsere Untersuchung absichtlich auf den Inhalt oder auf die Grundlage der Bibel und stellen somit die genaue Frage: Läst sich aus der Heiligen Schrift mit hinlänglicher Gewissheit zeigen, dass die zwischen dem Sündenfalle im Paradiese und dem Weltgerichte sich abwickelnde Menschengeschichte eine größere oder kleinere Anzahl eigentlicher Zauber-Werke zu verzeichnen hat? — Alles sorgfältig erwogen, glauben wir die Frage bejahen zu sollen. Es folge sofort die Begründung.

8. Vor allem weisen wir auf eine Anzahl von Bibelstellen hin, die zwar nicht alle Momente, die zu einem Zauber-Werke gehören, sondern bloß das grundlegende Moment bezeugen und so nur mehr mittelbar für unsere These sprechen. Wir meinen, deutlicher gesprochen, solche Bibelstellen, die zum wenigsten unwiderleglich darthun, dass im Verlaufe der Menschengeschichte durch den Satan und seinen Anhang wirklich Dinge vollführt wurden, die unter der Voraussetzung, dass die bösen Mächte dabei auf Veranlassung frevelhafter Menschen und nur auf solche Veranlassung hin vorgegangen wären, unbedenklich als Zauber-Werke gelten müssten; und die nur deshalb nicht als solche gelten können, weil wir es dabei mit einem ganz spontanen Eingreifen der öfters schon genannten Mächte zu thun haben. — Hierher rechnen wir vor allem den Bericht über das Sprechen der Schlange im Paradiese, wodurch Eva zur Sünde verleitet wurde[1]). Nach der allein zulässigen und von den katholischen Theologen und Schriftauslegern mit großer Übereinstimmung festgehaltenen Auffassung haben wir es hier mit einer wirklichen Schlange zu thun, die mit Beihilfe des Satans menschliche Sprachlaute von sich gibt, ja eine längere menschliche Rede hält. Dass durch das bloße Spiel der vorliegenden Naturkräfte etwas derartiges nicht geschehen konnte, liegt am Tage. — Ein zweites Beispiel dieser Art haben wir an dem vielfachen Ungemach, wovon Job so unerwartet getroffen wurde[2]). Der ganze Bericht läst unzweideutig erkennen, dass jene Schicksalsschläge nicht ausschließlich von den Elementarkräften der Natur oder von feind-

---

[1]) Vgl. 1. Mos. 3, 1 ff.

[2]) Vgl. Job 1, 16. 19; 2, 7. Vgl. Ps. 77, 49.



seligen Menschen verursacht wurden, sondern auf ein ungewöhnliches Eingreifen des Satans zurückzuführen sind. — Der unerwartete Tod der sieben Männer Saras im Buche Tobias bietet uns ein drittes Beispiel[1]). — Dazu kommen im neuen Testamente die bekannten Vorgänge bei der Versuchung Christi[2]) und eine Reihe auffallender Erscheinungen an oder bei Besessenen[3]). Wie soll der allbekannte Vorgang mit den Schweinen in Gerasa auf rein natürlichem Wege sich erklären lassen? Unbegreiflich ist es auch, wie ein Mann einzig infolge einer Krankheit, und wäre es auch Fallsucht oder Hysterie, des öftern ins Wasser und ins Feuer sich stürzen oder vielmehr in diese Elemente gestürzt werden soll. Zudem sagt der Bericht ausdrücklich, der betreffende Mann sei vom bösen Geiste in jene verderblichen Elemente hineingeworfen und zuletzt, beim Entweichen des Geistes, in halbtodtem Zustande zurückgelassen worden. Auch was die Versuchung Christi betrifft, ist, soweit man der vorliegenden Erzählung nicht ungebürliche Gewalt anthun will, rücksichtlich der Versetzung des Heilandes auf die Tempel-Zinne und rücksichtlich der Vorführung aller irdischen Reiche an einem Eingreifen des Satans, wie es zu einem Zauberwerke ausreichend wäre, schwer vorbeizukommen.

9. Sucht man dann in der Bibel förmliche Zauber-Werke oder deren Spuren, so begegnet man alsbald dem allbekannten Kampfe zwischen Moses und den Zauberern Ägyptens vor Pharao. Moses, oder vielmehr dessen Bruder Aaron als Begleiter, wirkt vor dem Könige sein erstes Wunder. Der hingeworfene Stab verwandelt sich unter aller Augen in eine Schlange. Sofort ruft Pharao die Weisen und Zauberer des Landes. Auch sie werfen ihre Stäbe hin und dieselben erscheinen sofort als Schlangen; aber schließlich werden diese Schlangen von dem Stabe Aarons oder vielmehr von der entsprechenden Schlange aufgefressen[4]). — Es folgt ein zweites Wunder. Durch den Stab Aarons wird das Wasser des Nilflusses in Blut verwandelt. Der Bericht setzt bei: ‚Die Zauberer der Ägypter thaten desgleichen mit ihren Zauberstäben'[5]). — Über ein drittes Wunder lautet die biblische Erzählung wie folgt: ‚Aaron streckte seine Hand aus über

[1]) Vgl. Tob. 8.
[2]) Vgl. Matth. 5, 5. 8. 9. mit den Parall.
[3]) Vgl. Mark. 5, 12; 9, 19; Apostelg. 19, 15.
[4]) 2. Mos. 7, 10–12.
[5]) Das. V. 22.

die Wasser Ägyptens und es kamen Frösche herauf und bedeckten das Land Ägypten. Aber die Zauberer thaten desgleichen durch ihre Beschwörungen und ließen Frösche kommen über das Land Ägypten'[1]). — Das folgende Wunder der beiden Gottesgesandten, welches dem Staube Mücken entlockte, vermochten die ägyptischen Zauberer trotz aller Anstrengung nicht mehr nachzuahmen; so dass sie sich gezwungen fühlten, auszurufen: ,Das ist der Finger Gottes'[2]). Auf diese Vorgänge spielt das Buch der Weisheit an mit den Worten: ,So wurde die Zauberkraft verspottet und der Stolz ihrer Weisheit schmählich gestraft'[3]).

10. Die volle Verlässlichkeit des Berichtes vorausgesetzt, stellt man sich unwillkürlich die Frage: Liegt hier auf Seite der Ägypter in aller Wahrheit ein dreifaches Zauber-Werk vor? Alles wohl erwogen glauben wir diese Frage mit großer Wahrscheinlichkeit oder annähernder Gewissheit, um nicht zu sagen mit voller Gewissheit bejahen zu sollen. Die Entscheidung der Frage stützt sich auf folgende Erwägungen: Die fraglichen Werke d. i. die Verwandlung der Stäbe in Schlangen, die Verwandlung von Wasser in Blut, das an sich unverhoffte und doch so pünktlich eingetroffene Erscheinen der gewünschten Frösche kennzeichnen sich auf den ersten Blick als Dinge, die durch bloß menschliche Kräfte und Bemühungen entweder überhaupt nicht erreicht werden können oder dem Gaukler wenigstens ohne jede Vorbereitung und ohne Beihilfe eines irgendwie wahrnehmbaren Apparates nothwendig misslingen. Zudem unterscheiden sich die vorliegenden Erfolge der ägyptischen Zauberer der Hauptsache nach in nichts von dem, was unmittelbar vorher auf den Wink der zwei großen Gottesmänner eingetreten war und bei ihnen unfraglich als wahres Wunder zu gelten hat. — Wenn die Stäbe der ägyptischen Zauberer oder vielmehr die entsprechenden Schlangen von der Schlange oder vom Stabe Aarons aufgefressen wurden und wenn jene Zauberer den zwei Gottesgesandten rücksichtlich des vierten und der späteren Wunder nicht mehr zu folgen vermochten, so zeigt uns diese doppelte Thatsache allerdings, dass Moses und Aaron mächtigere überirdische Kräfte auf ihrer Seite hatten als die Zauberer des Pharao; aber wir sind deswegen keineswegs berechtigt anzunehmen oder auch nur ernstlich zu vermuthen, die erwähnten Zauberer müssten die anfäng-

---

[1]) 2. Mos. 8, 6. 7.
[2]) Das. V. 17—19.
[3]) Weish. 17, 7.

lichen Erfolge ausschließlich durch eine Art Taschenspielerei d. h. durch angeborne oder erlernte Geschicklichkeit erreicht haben. Der weitere Nebenumstand, dass ein Herbeischaffen der Frösche vom Standpunkte der Taschenspielerei oder rein menschlichen Bemühens keine größere Schwierigkeit zeigt und dennoch thatsächlich nicht gelingen wollte, sowie das unwillkürliche Gefühl der Zauberer, auf das Walten des Fingers Gottes gestoßen zu sein, bestätigen wieder offen die Annahme, dass bei den fraglichen Vorgängen sowohl nach der Auffassung der betheiligten Zauberer als auch in Wirklichkeit auf der einen wie auf der anderen Seite übermenschliche und überirdische Kräfte ins Spiel kamen. Schließlich sei zur richtigen Beleuchtung des Ganzen noch betont, dass die Zauberer Pharaos dem Berichte der Bibel und allen Umständen zufolge zur Erreichung ihrer Zwecke keine anderweitigen Behelfe, sondern ausschließlich die gewohnten Zaubersprüche in Anwendung brachten.

11. Dass im angezogenen Falle nicht bloß das eine und das andere sondern alle zu einem Zauber-Werke erforderlichen Momente sich vorfinden, bedarf kaum einer ausdrücklichen Erklärung. Das soeben nachgewiesene, außerordentliche Eingreifen der bösen Geister in den sichtbaren Weltlauf erfolgte nicht aus eigener Initiative sondern auf Vermittlung der ägyptischen Zauberer. In diesen Zauberern haben wir, was wohl zu erwägen ist, Männer vor uns, die nach der allgemeinen Überzeugung ihrer Zeitgenossen, und zwar nicht bloß der Ägypter sondern auch der Israeliten, zu den übersinnlichen oder jenseitigen Mächten in näherer Beziehung standen. Dass diese Männer anstatt des Einen wahren Gottes und der demselben vollkommen gehorsamen Geisterwelt vielmehr den Widersacher des wahren Gottes und seinen Anhang um Beihilfe angiengen und dass somit der theilweise erzielte Erfolg thatsächlich dem Eingreifen böser Geister zuzuschreiben ist, liegt gleichfalls auf der Hand. Pharao ließ ja die Weisen und Zauberer seines Landes rufen, um sie den Gesandten des einzig wahren Gottes und somit diesem selbst entgegenzustellen. Schließlich findet diese Auffassung in dem Siege der Schlange Aarons über die Schlangen der Zauberer und in dem Bekenntnisse der letzteren, auf den Finger Gottes gestoßen zu sein, eine neue Bestätigung.

12. Auf Grund vorstehender Untersuchung sagen wir: Wer die Bibel als inspiriertes Buch anerkennt und in der Auslegung derselben nicht übertrieben zurückhaltend vorgeht, stößt in der Geschichte des Auszuges Israels aus Ägypten auf thatsächliche Zauber-Werke. Wir

knüpfen daran folgende Erwägungen. 1. Der Geschichtsforscher begegnet hier in Ägypten einer Classe von Männern, die von ihren Zeitgenossen allgemein als Vertraute der unsichtbaren Götter oder, allgemeiner gesprochen, als Vertraute höherer jenseitiger Mächte angesehen wurden. 2. Auf Grund der Offenbarung ist es klar, dass man dabei nicht an gute, sondern vielmehr an böse Mächte zu denken hat. 3. Der bibelgläubige Forscher sieht überdies, dass die Zauberer Ägyptens wenigstens bei der oben gekennzeichneten Gelegenheit mit ihren Zauber-Versuchen nicht ganz ohne Erfolg blieben. 4. Da es im Verlaufe der Geschichte in Ägypten und wohl auch anderswo an ähnlichen Zauber-Versuchen sicher nicht gefehlt hat, frägt man unwillkürlich, ob diese Versuche sonst immer des Erfolges entbehrten. Dies wäre nach unserem Urtheil eine vorschnelle Behauptung. Wie hätten die Zauberer, abgesehen von wirklichen Erfolgen — um nur dies eine zu bemerken — in Ägypten, in Babylon u. dgl. ihre Stellung und ihren Ruf in den Augen der Gebildeten nicht minder als in den Augen des Volkes unerschüttert und ungeschmälert durch Jahrhunderte behalten können? Um die Bedeutung dieser Bemerkung zu würdigen, erinnere man sich an die biblische Erzählung vom ägyptischen Joseph. Ihr zufolge rief ein früherer Pharao die Vorgänger der erwähnten Zauberer in Angelegenheit seiner Wunderträume zu sich. Die verlangte Deutung der Träume wollte ihnen diesmal nicht gelingen. Musste dies ihr Ansehen, insbesondere mit Rücksicht auf die Erfolge des gefangenen Israeliten, nicht bedeutend schädigen? Wie aber, wenn ihnen nicht bloß bei jener Gelegenheit das Verlangte, sondern überhaupt und immer jede ihnen gestellte Aufgabe und jeder Zauber-Versuch misslungen wäre? Lehrreich ist, was über einen ähnlichen Fall bei Daniel zu lesen ist[1]). Als den Weisen und Zauberern Babylons gegebenen Falles in einer recht schwierigen Sache ihre Kunst versagte, gab ihnen der König sofort harte Worte und ließ sie schließlich dem Tode überantworten. Man schließt also mit Recht: Wären den Zauberern in Ägypten oder in Babylon ihre Zauber-Versuche nicht bisweilen mehr oder weniger gelungen, so würden sie in nicht gar langer Zeit ihr Ansehen gänzlich eingebüßt haben. So sind wir mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit beim Schlusse angelangt, dass Zauber-Werke und mehr oder weniger zutreffende Wahrsagung mit Hilfe böser Geister in der alten Heidenwelt nicht

[1]) Vgl. Dan. 2.



gerade zu den Seltenheiten gehörten. 5. Auf Grund dieser Thatsache kann man auch mit entsprechender Wahrscheinlichkeit behaupten, bei den alten Heidenvölkern sei eine Art Zauberkunst mit theilweisem Erfolge in Übung gewesen. Zur Rechtfertigung dieser Redeweise diene folgender Vergleich. Nehmen wir an, einem der zahlreichen Alchymisten des Mittelalters wäre es bei hundert Versuchen, auf chemischem Wege echtes Gold zu erzeugen, ungefähr vier- oder fünfmal geglückt, das angestrebte Ziel zu erreichen. Auf Grund dieser Voraussetzung wäre es erlaubt zu sagen: der Mann hat die Kunst des Goldmachens erfunden; nur würde man beschränkend beifügen müssen: Die kostbare Kunst liegt allerdings noch in den Windeln und ist einer weiteren Ausbildung noch gar sehr bedürftig. — Doch legen wir — um es nochmals zu sagen — auf die Unterscheidung zwischen einzelnen ‚Zauber-Werken' und ‚Zauberkunst' keinen besonderen Wert. — Es genügt uns, die Thatsächlichkeit wirklicher Zauber-Werke nachzuweisen; dem Ausdrucke ‚Zauberkunst', der seiner Natur nach einen schiefen Sinn gibt[1]) und so vielen Missdeutungen ausgesetzt ist, möchten wir in keiner Weise das Wort reden.

13. Die biblische Geschichte zeigt uns ferner noch im gleichen Menschenalter d. i. auf dem Wüstenzuge Israels unter den Amoniten und Madianitern den allbekannten Wahrsager Balaam[2]). Über diesen merkwürdigen Mann schreibt Allioli[3]) mit Berücksichtigung alles dessen, was über ihn des weitern in der Heiligen Schrift zu finden ist, wie folgt: ‚Balaam erkannte den wahren Gott und wurde göttlicher Offenbarungen gewürdigt, wahrscheinlich weil er bestimmt war auch unter den Völkern Gottes Namen zu verkünden und auf das kommende Heil aufmerksam zu machen; es nennen ihn darum mit Recht der hl. Augustin und mehrere Ausleger einen Propheten Gottes. Weil er aber lasterhaft ward (2. Petr. 2, 15; Jud. 11) und sich dadurch in die Gewalt des Satans gab, so dass er aus einem Eiferer für Gottes Ehre und das Heil seines Volkes ein Widersacher Gottes (V. 12. 19. 21. 22), Mitgehilfe des Satans und Feind

---

[1]) Die Benennung ‚Zauberkunst' führt naturgemäß auf den Gedanken, die Dinge gelängen ohne Beihilfe freier Geister oder die Geister würden wenigstens durch die entsprechenden Zauberformeln zum gewünschten Dienste geradezu genöthiget.

[2]) 4. Mos. 22—24.

[3]) Zu 4. Mos. 22, 8.

des göttlichen Reiches auf Erden wurde (Offenb. 2, 14; unten 31, 8, 16; 35, 1); so nennen ihn viele hl. Väter und Ausleger auch mit Recht einen Propheten des Satans. Dass Gott ihn auch dann, da er schon verkehrte Wege gieng, seiner Eingebungen und Offenbarungen würdigte, geschah theils, weil ihn Gott zu seinem Werkzeuge gebrauchen wollte, wie Gott öfter durch unwürdigen Mund spricht (Joh. 11, 51), theils weil er vielleicht durch außerordentliche Gnade sein böses Herz rühren und bessern wollte'. Bezüglich dessen, was nach dem mosaischen Berichte hier vorliegt, beachte man vor allem, dass Balaam sowohl bei seinem Stammvolke als auch bei den Nachbarn allgemein als Wahrsager galt und dass man allgemein der Überzeugung war, wem Balaam fluche, der werde von diesem Fluche getroffen. ‚Komme — so ließ ihm der König von Moab entbieten — und fluche diesem Volke . . ich weiß, dass gesegnet ist, wen du segnest; und verflucht, wen du verfluchest'[1]). Dazu bemerkt Allioli: ‚Die Wirksamkeit des Segens und Fluches war Glaube des gesammten Alterthums; denn er beruhte auf Thatsachen'. Beachtet man den Charakter des Mannes, wie er anderwärts in der Heiligen Schrift gezeichnet wird, so kann man die Annahme nicht unwahrscheinlich finden, dass derselbe mitunter, sei es zur Erforschung verborgener Dinge sei es zur Erreichung anderer sonst unerreichbarer Zwecke, und namentlich um seinem Fluche den Erfolg zu sichern, unter der Maske falscher Gottheiten zur bösen Geisterwelt seine Zuflucht nahm und dabei wenigstens theilweise seine Rechnung fand.

14. Nun gehen wir zu den mosaischen Gesetzen über, die mit dem Zauberwesen und mit der Wahrsagerei sich beschäftigen. Lassen wir dieselben der Reihe nach folgen. Unter den Verordnungen, die unmittelbar an die Gesetzgebung auf Sinai angereiht sind, findet sich auch folgende: ‚Die Zauberer sollst du nicht leben lassen'[2]). Zur Erklärung des Wortes Zauberer (Vulg. maleficus) fügt Allioli bei: ‚Die in der Kraft des Satans, dessen Dienste sie sich widmen, allerlei Künste ausüben'. Ähnlich lautet ein Verbot im dritten Buche Mosis: ‚Ihr sollet euch nicht zu den Zauberern wenden, noch von den Wahrsagern etwas erfragen, um von ihnen nicht verunreiniget zu werden. Ich bin der Herr, euer Gott'[3]). Hier wird der Zauberei ausdrücklich

---

[1]) 4. Mos. 22, 6.
[2]) 2. Mos. 22, 18.
[3]) 3. Mos. 19, 31 vgl. das. 20, 6.

die Wahrsagerei zur Seite gestellt. Im Schlussſatze stellt sich der wahre Gott den falschen Göttern gegenüber; was offenbar zu verstehen gibt, dass bei der Zauberei und bei der Wahrsagerei die falschen Götter oder vielmehr die gottentfremdeten Geister mehr oder weniger sich einmischten. Bald darauf im nämlichen Buche heißt es: ‚Ein Mann oder Weib, in denen ein Pithons- oder Wahrsager-Geist wäre, die sollen des Todes sterben; steinigen soll man sie, ihr Blut sei auf ihnen'[1]). Diese Stelle redet zunächst nur von der Wahrsagerei; dabei hat sie aber nicht so fast bloße Versuche, sondern eine mehr oder weniger wirksame und auf die Beihilfe gottfeindlicher Geister gestützte Wahrsagerei im Auge[2]). Endlich steht im fünften Buche Mosis die Warnung: ‚Wenn du ins Land kommst, welches der Herr, dein Gott dir geben wird, so hüte dich nach den Greueln jener Völker thun zu wollen. Es soll unter dir keiner gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durch's Feuer gehen läst, um sie zu reinigen; oder der die Wahrsager frägt und auf Träume und Vorbedeutungen achtet, oder ein Zauberer, noch ein Beschwörer, noch einer, der die Pithonsgeister befragt oder die Weissager, noch einer, der die Wahrheit von den Todten erfragt; denn dies alles verabscheut der Herr'[3]). An dieser Stelle begegnet uns die Wahrsagerei neben anderen Formen auch ausdrücklich in der Form der Traumdeuterei und der Todtenbeschwörung. Soweit es erweislich ist, dass bei der Wahrsagerei jener Zeit im allgemeinen betrachtet, mitunter der Einfluss böser Geister sich geltend machte, muss dies selbstverständlich auch auf die Traumdeuterei ausgedehnt werden. Was insbesondere die Todtenbeschwörung betrifft, so ist daran festzuhalten, dass die Seelen der Verstorbenen nur in seltenen Ausnahmsfällen mit den Lebenden in Verkehr treten dürfen und somit sicher nicht nach Belieben von dem nächstbesten Zauberer wirksam herbeigezogen werden können. Somit denkt man auch hier, soweit gewisse Erfolge der Beschwörung sich bemerkbar machen, naturgemäß an die Einmischung böser Geister.

¹) Das. 20, 27.

²) Die Erzählung über den gemeinsamen Kriegszug der Könige Josaphat und Achab gegen Syrien (2. Paral. 18, 18 ff.) bestätigt gleichfalls, dass in das Wirken der falschen Propheten oder Wahrsager die bösen Geister sich einzudrängen pflegen.

³) 5. Mos. 18, 9—12.

15. Zur volleren Ausnützung dieser Stellen für unsere Zwecke dienen folgende Bemerkungen. Gegen Dinge, die im Menschenleben gar nie oder doch nur höchst selten vorkommen, werden vernünftiger Weise keine allgemeinen Gesetze oder Verordnungen aufgestellt. Aus dem vorgeführten Thatbestande zieht man also mit Recht den Schluss: Versuche zum wenigsten oder Ansätze zur Zauberei und zur Wahrsagerei müssen in alten Zeiten nicht bloß bei den Nachbarvölkern Israels sondern auch in Israel nicht eben selten gewesen sein. Wir setzen bei: Die Heidenvölker, die hier in Betracht kommen, waren zweifelsohne der Überzeugung, dass bei den Versuchen ihrer Wahrsager und Zauberer, durch anscheinend ganz unzureichende Mittel verborgene Dinge in Erfahrung zu bringen oder schädlichen Einflüssen der Natur und Angriffen feindseliger Menschen vorzubeugen, der Einfluss höherer Mächte sich geltend macht. Wagten nun frevelhafte Männer oder Frauen in Israel ähnliche Versuche, so wollten dieselben offenbar der Hauptsache nach das nämliche thun, was sie bei den Nachbarvölkern vorfanden d. h. es war ihre Absicht, durch bestimmte Ceremonien und Anrufungen jenseitige Mächte, die von dem Gotte Israels und der von ihm vollkommen unterworfenen Engelwelt unverwischbar sich unterscheiden, in ihr Interesse zu ziehen. Nur auf Grund dieser Auffassung — so betonen wir mit Recht — ist es begreiflich, warum Gott die Zauberei und die Wahrsagerei so nachdrücklich verbot und so strenge bestraft wissen wollte. Endlich ist es — wieder sei es gesagt — schwer zu begreifen, wie die angeblichen Künste oder die einschlägigen Versuche unter der Voraussetzung, dass denselben niemals auch nur der geringste Erfolg entsprach, sich durch Jahrhunderte und Jahrhunderte hätten erhalten können, wie es thatsächlich der Fall war[1]).

16. Die bekannte Erzählung von der Zauberin in Endor ist der vorgelegten Auffassung ebenfalls sehr günstig. Zunächst ersieht man aus der Erzählung und aus allem, was mit ihr zusammenhängt, dass die Wahrsagerei und das Zauberwesen trotz der oben angeführten Gesetze in Israel bis in die Zeiten der Einführung des Königthums sich forterhielt[2]). Sodann liegt hier ohne jede Frage von Seiten des Königs Saul der ernstliche Versuch vor, zukünftige Dinge, die er durch Vermittlung des Einen wahren Gottes nicht zu

[1]) Vgl. 1. Kön. 25, 1; 28, 3. 9; 4. Kön. 21, 6; 23, 24.

[2]) Vgl. 1. Kön. 25, 1; 28, 3. 9.

ermitteln vermochte, durch Beihilfe andersgearteter jenseitiger Geister in Erfahrung zu bringen[1]). Allerdings wollte sich Saul nicht an böse Geister sondern an den Geist des verstorbenen Propheten Samuel wenden. Allein unter den gegebenen Umständen, wo der Gott Israels und Samuels die gewünschte Antwort verweigert hatte, konnte der König vernünftiger Weise nicht erwarten, die gesuchten Aufschlüsse von der Seele des entschlafenen Propheten selbst mitgetheilt zu erhalten. Versprach sich Saul von der fraglichen Beschwörung Erfolg, so musste er naturgemäß auf die Dazwischenkunft gottentfremdeter Geister rechnen; und der Charakter der Mittelperson, die er benützte, musste auf den gleichen Gedanken führen. Das Zauberweib zeigte sich thatsächlich beim Erscheinen der unbekannten Männer sofort bereit, einen beliebigen Geist aus dem Jenseits herbeizurufen[2]). Dieser Umstand läßt schließen, dass unsere Zauberin derartige Versuche schon öfters und zwar in der Regel oder nicht selten mit befriedigendem Erfolge gemacht hatte. Da verlangt der verkappte König den Geist Samuels; und noch ehe das Weib — so, wenn man genau beim Wortlaute der Erzählung bleibt — zur gewünschten Beschwörung sich entschließt, erscheint der verlangte Geist von selbst[3]). Wie sowohl aus der folgenden Rede des Geistes als aus einem einschlägigen Zeugnisse bei Jesus Sirach[4]) hervorgeht, offenbarte sich unter der Hülle jener Erscheinung wirklich die Seele des Propheten.

17. Unleugbar haben wir also hier das wirkliche Erscheinen einer abgeleibten Seele vor uns. Aber von einer förmlichen Beschwörung und zudem von einer in sich wirksamen Beschwörung kann man hier streng genommen nicht reden; und am allerwenigsten von einer Todtenbeschwörung, wo die bösen Geister förmlich und thatsächlich ins Mittel traten. Demungeachtet ist diese merkwürdige Bibelstelle auf Umwegen oder mehr mittelbar für unsere Zwecke ganz wohl verwendbar. Wie schon oben bemerkt wurde, läßt sich aus dem Benehmen der Zauberin mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, sie müsse schon öfters ähnliche Versuche, und zwar mehr oder weniger erfolgreiche Versuche gemacht haben. Ist aber dem also, dann können die fraglichen Versuche nicht ohne wirksames Eingreifen der bösen Geister

---

[1]) Das. 28, 7. 8.
[2]) Das. V. 11.
[3]) Das. V. 12.
[4]) Ekkli. 46, 23.

vor sich gegangen sein. Dieser Schluss wird durch den Umstand, dass die Zauberin im vorliegenden Falle durch das Erscheinen des Geistes in Schrecken gerieth, keineswegs entkräftet. Nicht die nackte Thatsache, dass ein jenseitiger Geist aus der Tiefe emporstieg, war für sie die Ursache jener Bestürzung. Bestürzt wurde die Zauberin vor allem, weil sie in dem verkappten Auftraggeber aus dem Wunsche, mit der Seele Samuels in Verkehr zu treten, deutlich genug den König und einstigen Verfolger des ganzen Zauberwesens erkannt hatte; dann vielleicht auch aus dem weiteren Nebenumstande, dass diesmal der verlangte Geist sich ganz ungerufen zeigte; und endlich wohl auch wegen der ungeahnten Erhabenheit jener Erscheinung. — Alles wohl erwogen bestätiget somit der biblische Bericht die Annahme, dass die Zauberin von Endor ihre Kunst oder ihr Geschäft nicht immer erfolglos betrieben hat und dass die entsprechenden Erfolge der Beihilfe böser Geister zuzuschreiben sind. — Diese Thatsache führt wie von selbst zu folgendem Analogie-Schlusse: Wenn bei den Zauber-Versuchen des Weibes von Endor mitunter böse Geister ins Mittel traten und wenn namentlich in dem Falle, der Saul betrifft, durch besondere Fügung Gottes ein jenseitiger Geist im Diesseits so auffallend sich bemerkbar machte; so werden auch bei anderweitigen Versuchen der Zauberei und der Wahrsagerei in Israel und außerhalb Israels, die nun einmal durch lange Geschichtsperioden hindurch nicht wegzuleugnen sind, mitunter und vielleicht nicht selten insbesondere böse Geister bei solchen Gelegenheiten in auffallender oder annähernd wunderbarer Weise in das diesseitige Menschenleben eingegriffen haben.

18. Wie im Vorübergehen sei hier nochmals darauf hingewiesen, dass auch in den späteren Büchern des alten Testamentes auf mannigfaltige Weise von Wahrsagerei oder von Wahrsagern und falschen Propheten die Rede ist. So in den Geschichtsbüchern und bei den Propheten[1]). Die fraglichen Männer werden allerdings manchmal ganz ausdrücklich als Lügenpropheten bezeichnet, und über allenfallsige Erfolge findet sich nirgends etwas berichtet. Allein der Gedanke, dass die Wahrsagerei unter der Voraussetzung, dieselbe wäre vollständig auf Lug und Trug aufgebaut gewesen und hätte nie und nirgends nahmhafte Erfolge aufzuweisen gehabt, sich unmöglich so weit verbreiten und so lange erhalten konnte, steht auch hier wieder

[1]) Vgl. 4. Kön. 21, 6; 23, 24; 2. Paral. 18; 33, 6; Isa. 2, 6; Jerem. 2, 8; Ezech. 21, 21; Dan. 2, 2.

unabweislich vor uns. — Ein recht auffallender Versuch, durch fremde Götter im Gegensatze zum Gott Israels zukünftige Dinge zu erfahren, findet sich im ersten Capitel des vierten Buches der Könige. König Ochozias schickt Boten nach Accaron, um Beelzebub über den Ausgang seiner Krankheit zu befragen. Weil Elias in seinem Feuereifer so entschieden in die Sache eingriff, kam der Versuch allerdings nicht vollständig zur Ausführung und konnte somit keinen Erfolg haben. Allein der Fall bleibt dennoch belehrend. Nach der Auffassung der Heiligen Schrift[1]) schloss der heidnische Götzendienst, zu dem auch die Befragung der Orakel gehörte, eine gewisse Gemeinschaft mit den bösen Geistern in sich; und so kommt namentlich die Befragung der falschen Götter auf eine Befragung der bösen Geister hinaus. Sollen sich letztere ihren Verehrern gegenüber nicht mitunter, mit wohlberechneter Zulassung des einen wahren Gottes, dankbar und willfährig erwiesen haben?

19. Rücksichtlich des neuen Testamentes verdienen in unserer Frage vor allem jene Stellen eine gewisse Aufmerksamkeit, denen zufolge die Wunderwerke des Heilandes und namentlich die Befreiung der Besessenen von Seite der Juden dem Einflusse der bösen Geister zugeschrieben wurden[2]). Wie aus den fraglichen Stellen ersichtlich ist, waren die Juden zur Zeit Christi allgemein der Überzeugung, dass die gefallenen Geister mit bösen Menschen und namentlich mit den falschen Propheten im Bunde stehen und dieselben nicht selten durch auffallende Hilfeleistung unterstützen. Der Heiland selbst findet an dieser Überzeugung als solcher nichts auszusetzen; ja er scheint dieselbe in sich geradezu zu billigen, mit der Betheuerung sich begnügend, dass bei den von ihm selbst vollbrachten Machtwerken wahrhaft der Geist Gottes und nicht der Satan im Spiele sei.

20. Näherhin treffen wir in der Apostelgeschichte zwei berufsmäßige Zauberer. Der eine ist der allbekannte Simon in Samaria[3]). Schon der Umstand, dass er vor seiner Bekehrung zum christlichen Glauben allgemein als Zauberer gegolten hatte, macht es zum wenigsten sehr wahrscheinlich, seine fortgesetzten Versuche oder Bemühungen auf dem Gebiete der Zauberei und der Wahrsagerei müssten nicht selten

[1]) Vgl. 3. Mos. 17, 7; 5. Mos. 32, 17; 1, Kor. 10, 20.

[2]) Vgl. Matth. 9, 33; 12, 22—32; Marc. 3, 22; Luk. 11, 13 ff.; Joh. 8, 48 ff.

[3]) Apostelg. 8, 9 ff.

von befriedigendem Erfolge begleitet gewesen sein. Dazu kommen im einschlägigen Berichte noch weitere Andeutungen, welche diese Annahme begünstigen. Der Bericht sagt: ‚Es war (in Samaria) ein Mann mit Namen Simon, der zuvor in der Stadt Zauberei getrieben und das Volk von Samaria irregeführt hatte, indem er vorgab, er sei etwas Großes. Alle hiengen ihm an vom Kleinsten bis zum Größten und sprachen: Dieser ist die Kraft Gottes, die große genannt. Sie merkten nämlich auf ihn, weil er sie lange Zeit mit seinen Zauberkünsten verblendet hatte . . Er ließ sich taufen und hielt sich zu Philippus; und als er auch die Zeichen und sehr große Wunder sah, staunte er und wunderte sich . . Als Simon aber sah, dass durch Auflegung der Hände der Apostel der Heilige Geist verliehen werde, bot er ihnen Geld an und sprach: Gebet auch mir die Gewalt, dass jeder, dem ich die Hände auflege, den Heiligen Geist empfange‘. — Man beachte hier vor allem, wie der Mann nicht bloß selbst sich für etwas Großes ausgab, sondern überdies allgemein d. i. von Jung und Alt, von Gebildeten und Ungebildeten die große Kraft Gottes genannt wurde. Man beachte des weitern, wie derselbe durch seine Künste lange Zeit hindurch alles an sich fesselte und wie der Bericht ausdrücklich betont, das Mittel, wodurch er die Leute zu gewinnen vermochte, seien eben seine Zauberkünste oder Zauber-Werke gewesen. Auch der Nebenumstand, dass diesem Manne die Wundergabe der Apostel so sehr in die Augen stach, begünstiget die Annahme, Simon müsse in seinem Vorleben keineswegs ausschließlich mit leeren Gaukeleien oder Betrügereien vorgegangen sein, sondern dürfte sich auch mehr oder weniger der Beihilfe unsichtbarer Mächte erfreut haben. — Es ist also — gelinde gesprochen — jedenfalls höchst wahrscheinlich, dass in Samaria zur Zeit Christi und seiner Apostel eine nicht unerkleckliche Anzahl thatsächlicher Zauber-Werke vorgekommen sind [1]).

[1]) Allioli bemerkt zu Apostelg. 8, 9: ‚Simon war ein Samaritaner aus Gitton. Nach dem hl. Justin ward er von den Seinigen für den obersten, allmächtigen Gott gehalten. Nach dem hl. Irenäus lehrte er, dass er unter den Samaritanern als Vater, unter den Juden als Sohn, unter den Heiden als heiliger Geist erschienen und die höchste Kraft über alles sei. Seine Zauberei musste mehr als bloße Gaukelei gewesen sein, da er so von sich sprechen und solchen Anhang sich verschaffen konnte. Die Macht, mit welcher der Satan immer noch sich zeigte (V. 7), sein Reich zu erhalten, läßt keinem Zweifel Raum, dass er in Simon wirkte‘.

21. Einen zweiten Zauberer führt uns die Apostelgeschichte auf der Insel Cypern vor[1]). Er trug den Namen Barjesu und wird nebenher auch als falscher Prophet bezeichnet. Von ihm wird im besonderen berichtet, er habe den großen Glaubensboten Paulus und Barnabas entgegengearbeitet und namentlich den Proconsul der Insel Sergius Paulus vom christlichen Glauben abzubringen versucht. Paulus nennt ihn offen ein Kind des Teufels und einen Feind aller Gerechtigkeit, voll Trug und Arglist. Ob und inwieweit man daraus folgern darf, dieser Mann müsse zuweilen wirklich unter Beihilfe der bösen Geister verborgene Dinge aufgedeckt oder sonst Wunderbares vollführt haben, wollen wir nicht endgiltig entscheiden; wohl aber fühlen wir uns, alles wohl erwogen, genöthiget, diese Annahme wenigstens als höchst wahrscheinlich zu bezeichnen.

22. Endlich begegnen wir in der Apostelgeschichte[2]) noch zu Philippi einer Frauensperson, die nach dem Berichte des inspirierten Textes einen Wahrsagegeist in sich trug und als Sclavin oder Dienerin in dieser Eigenschaft ihrer Herrschaft großen Geldgewinn einbrachte. Weil Paulus, als er in jener Stadt weilte, von dieser Wahrsagerin wiederholt belästiget wurde, gebot er dem bösen Geiste, die Person zu verlassen. Dies geschah sofort; und wie des weiteren berichtet wird, hatte hiemit auch das gewinnbringende Geschäft sofort ein Ende. Bei dieser Sachlage kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass jene Besessene nicht selten mit Hilfe des bösen Geistes Aufschlüsse ertheilt hatte, die nach allgemeiner Überzeugung und in Wirklichkeit über den Bereich des rein menschlichen Wissens und Könnens hinausgiengen. — Allioli setzt hier erklärend bei: ‚Der böse Geist kann oft mittels seines Scharfsinnes die Zukunft aus der Vergangenheit und Gegenwart, die er genau kennt, erschließen‘. Wir bemerken des weiteren: Man kann in aller Wahrheit und allen Ernstes von Wahrsagerei und näherhin von teuflischer Wahrsagerei reden, ohne dabei nothwendig an das Aufdecken der Zukunft zu denken; dazu genügt auch das Aufdecken verborgener Dinge, die als solche der Vergangenheit oder der Gegenwart angehören und so zugestandenermaßen den bösen Geistern viel leichter und sicherer bekannt sind als die Zukunft[3]). —

[1]) Apostelg. 13, 6 ff.

[2]) Das. 16, 16 ff.

[3]) Dergleichen wären beispielsweise Aufschlüsse über das Jenseit oder von allen natürlichen und künstlichen Verkehrsmitteln, wie Telegraph

Ob man in unserem Falle die Besessene selbst oder jene, welche diese Besessenen gelegentlich um Aufschlüsse angiengen oder beide zusammen als Zauberperson erklären will, hat für unsere Zwecke keinen besonderen Belang. — Schließlich sei noch aufmerksam gemacht, dass es sich hier um einen Fall handelt, wo der willige und erfolgreiche Dienst der gottentfremdeten Geisterwelt eine gewisse Beständigkeit und Regelmäßigkeit zeigte.

23. Nun kehren wir zu den Evangelien zurück. In der bekannten Bergpredigt sagt der Heiland unter anderem: ‚Viele werden an jenem Tage (d. i. am Gerichtstage) zu mir sagen: Herr, Herr! haben wir nicht geweissagt in deinem Namen? Haben wir nicht Teufel ausgetrieben in deinem Namen? Haben wir nicht viele Wunder gewirkt in deinem Namen?‘[1]) — Weil hier von bösen Menschen, die ja auch unstichhaltige Entschuldigungsgründe vorbringen können, die Rede ist, so könnte man bei vorliegender Stelle, wenn auch nicht gerade ausschließlich so doch wenigstens theilweise an falsche Wunder und an falsche Weissagungen, wo der böse Geist sich einmischt, zu denken versucht sein; und so hätte man hier wieder ein biblisches Zeugnis dafür, dass im Verlaufe der Weltgeschichte mitunter wirklich Zauber-Werke und Wahrsagereien vorkommen. Allein weil einerseits anerkanntermaßen auch böse Menschen mitunter göttliche Weissagungen vorbringen und wahre Wunder vollbringen können und weil andererseits in der ganzen Stelle so ausdrücklich von Wundern und Weissagungen in Christi Namen die Rede geht, so wird der behutsame Ausleger hier ausschließlich bei wahren Wundern und echten Weissagungen stehen bleiben müssen.

24. Stichhaltiger für unsere Sache ist die Rede des Heilandes über die Zerstörung Jerusalems und über das Weltende. In ihr findet sich auch folgender Satz: ‚Es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen; und sie werden große Zeichen und Wunder thun, so dass auch die Auserwählten, wenn es möglich wäre, in Irrthum geführt würden‘[2]). Hier liegen alle Bedingungen, die zu wahren und vollen Zauber-Werken erforderlich sind, offen vor. Wir haben

---

und Telephon, ganz unabhängige Aufschlüsse über Dinge, die augenblicklich in fernen Welttheilen vorgehen; oder Aufdeckung heimlich vergrabener Schätze u. dgl.

[1]) Matth. 7, 22.

[2]) Matth. 24, 24.



hier vor allem falsche Propheten, die zu ihrer Zeit ihre Irrlehren mit augenfälligen Vorgängen bestätigen, welche sich wie Wunder ausnehmen. Ja die Ähnlichkeit dieser falschen Wunder mit wahren Wundern wird einen so hohen Grad erreichen, dass infolge dessen sogar die Gerechten oder die wahrhaft frommen und besonnenen Christen der letzten Zeiten der größten Gefahr des Abfalls ausgesetzt erscheinen. Bloße Gaukeleien, wie sie durch rein menschliche Geschicklichkeit bewerkstelligt werden können, vermögen einen derartigen Erfolg oder Eindruck nicht hervorzubringen. Um solches zu erzielen, müssen offenbar übermenschliche Kräfte ins Spiel treten. Dass dies nicht gute oder gottbefreundete, sondern vielmehr gottentfremdete Mächte sein müssen, liegt am Tage. Ebenso klar ist es, dass bei jenen Vorkommnissen der Endzeit das staunenerregende Eingreifen jener Mächte auf Veranlassung der betreffenden Lügenpropheten erfolgen wird. Zur wahren und erfolgreichen Zauberei fehlt also hier nicht das geringste Pünktlein. — Überdies bekommt man bei der vorliegenden Rede Christi näherhin den Eindruck, die Menschheit werde in den Zeiten des Antichrist und seiner Vorläufer nicht bloß ganz vereinzelte Zauber-Werke, sondern ein längerandauerndes und ziemlich ausgedehntes Treiben und Schalten verschiedener Lügenpropheten zu schauen bekommen.

25. Wo möglich noch entschiedener lauten die einschlägigen Vorherverkündigungen des Völkerlehrers über das Haupt aller falschen Propheten d. i. über den Antichrist. Er schreibt: ‚Dann wird jener Bösewicht offenbar werden, welchen der Herr Jesus wird tödten mit dem Hauche seines Mundes und zunichte machen durch den Glanz seiner Ankunft, ihn, dessen Ankunft geschieht gemäß der Wirkung des Satans mit allerlei Kraft, Zeichen und falschen Wundern und mit allerlei Verführung zur Bosheit für die, welche verloren gehen darum, weil sie die Liebe der Wahrheit nicht angenommen haben, um selig zu werden. Deshalb wird Gott den Irrthum auf sie wirksam sein lassen, so dass sie der Lüge glauben‘[1]). Demnach hat man von dem Antichrist, der den katholischen Theologen und Schriftauslegern allgemein als historische Einzelperson gilt, zahlreiche und verschiedenartige Wunderwerke zu erwarten. Dass diese Werke durch das Dazwischentreten des Satans zustande kommen, sagt Paulus ganz ausdrücklich. Wenn die Wunder des Antichrist nebenher ganz offen als falsche

[1]) 2. Theff. 2, 8—10.

Wunder bezeichnet werden, so geschieht dadurch unserem Beweise kein Abbruch. Denn dem ganzen Zusammenhange gemäß soll durch diese Nebenbezeichnung keineswegs gesagt sein, dass es sich im Grunde nur um Gaukelei oder Taschenspielerei handle, wo der ganze Erfolg durch geschickte Benützung geheimer Naturkräfte erzielt wird, sondern es ist dadurch bloß betont, dass jene Werke nicht im eigentlichen Sinne Wunder genannt zu werden verdienen oder dass sie sich von den Wunderwerken des einzig wahren Gottes und seiner echten Propheten wesentlich unterscheiden. Allioli macht zur vorliegenden Stelle die Bemerkung: ‚Ihn (wird Christus tödten), der in der Kraft des Satans allerlei Wunder wirkt, die aber nicht eigentliche Wunder sind, sondern nur erstaunliche Wirkungen, welche zwar die menschliche Kraft und Einsicht übersteigen, aber dennoch auf natürlichem Wege hervorgebracht werden. Nur Gott kann Wunder wirken'. Der Anfang und der Schluss dieser ganzen Bemerkung ist nicht bloß dem Inhalte nach vollkommen unanfechtbar, sondern auch dem sprachlichen Ausdrucke nach vollständig klar. Hingegen muss das Einschiebsel ‚aber dennoch auf natürlichem Wege hervorgebracht werden' zum wenigsten als unklar oder missverständlich bezeichnet werden. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche werden die bösen Geister mit ihren überirdischen Kräften nicht den Naturkräften beigezählt. Würde beispielsweise der Teufel bei heiterem Himmel Feuer aus dem Luftkreise herabfahren lassen oder würde er einen Menschen mit Sturmeseile durch die Luft tragen, so könnte man nicht wohl sagen, diese Dinge seien auf natürlichem Wege geschehen. Allioli hätte also genauer sagen sollen: Die fraglichen Wirkungen übersteigen zwar die menschliche Kraft und Einsicht, aber sie werden dennoch nicht durch die Allmacht Gottes sondern durch die bösen Geister hervorgebracht.

26. Es bleibt uns noch die Geheime Offenbarung zu berücksichtigen. Dort finden wir allem Anscheine nach einige nähere Aufschlüsse über die von Christus und von Paulus angekündeten Wunderwerke der endzeitlichen Lügenpropheten. Wir lesen in dem geheimnisvollen Buche unter anderem: ‚Ich sah ein anderes Thier aufsteigen aus der Erde; es hatte zwei Hörner gleich dem Lamme, redete aber wie der Drache. Es übte alle Gewalt des ersten Thieres vor seinen Augen und machte, dass die Erde und ihre Bewohner das erste Thier anbeteten, dessen tödtliche Wunde heil geworden war. Und es that große Zeichen, so dass es sogar Feuer vom Himmel auf die Erde fallen machte vor den Augen der Menschen. Und es verführte

die Bewohner der Erde durch die Zeichen, welche ihm zu thun gegeben sind vor dem Thiere und es sagte den Bewohnern der Erde, dass sie ein Bild dem Thiere machen sollten, das die Wunde vom Schwerte hatte und wieder auflebte. Und es ward ihm gegeben, dem Bilde des Thieres einen Geist zu geben, dass das Bild des Thieres redete, und zu machen, dass alle, die das Bild des Thieres nicht anbeteten, getödtet würden'[1]). Rücksichtlich dieser Stelle sagt Heinrich[2]): ‚Was immer man unter dem zweiten Thiere verstehen mag, es bleibt wahr: Et fecit **signa magna, ut etiam ignem faceret de coelo descendere** — und diese Zeichen können nur dämonische Lügenwunder sein'. Allioli sieht hier mit Recht eine Anspielung an das bekannte Feuer-Wunder des Elias und eine Nachahmung desselben. Er schreibt zu unserer Stelle: ‚Es (das Thier) wirkte scheinbar Wunder durch satanische Kräfte (2. Theſſ. 2, 9). Dass die Götzendiener größtentheils nur durch Trug und Blendwerk bethörten, ist ohne Zweifel; dass aber nicht selten auch der Satan im Spiele war und seine Scheinwunder wirkte, läßst selbst die Schrift vermuthen, da sie eine solche Wirksamkeit des Satans zugibt (2. Theſſ. 2, 9) . . Das Feuer vom Himmel ist übrigens Anspielung auf 4. Kön. 1, 10 und ist damit im allgemeinen gesagt, dass der falsche Prophet Wunder thun wird, ähnlich denen des Elias. Da diese staunenerregende Wirksamkeit des Satans besonders in der letzten Zeit unter dem Antichrist eintreten wird (2. Theſſ. 2, 9; Matth. 24, 24), so spielt auch hier das Wort der Weissagung in diese letzte Zeit hinüber'.

27. Zur vollen Würdigung der Sache beachte man, dass die letztangeführten Stellen bei Matthäus, bei Paulus und in der Offenbarung des Johannes sich gegenseitig stützen und beleuchten. Der Heiland bei Matthäus verkündet mit allgemeinen Worten, die falschen Lehrer der Endzeit würden wunderähnliche Dinge vollbringen, die auf das Gemüth der Zeitgenossen einen gewaltigen Eindruck machen werden. Der Seher auf Patmos verkündet das Gleiche und gibt nebenher bedeutsame Winke, worin die Wunderdinge jener Zeit bestehen sollen. Paulus endlich gibt uns mit aller Bestimmtheit zu verstehen, dass bei jenen Dingen die bösen Geister ihre Hand recht ausgiebig im Spiele haben werden.

[1]) Geh. Offenb. 13, 11--15.

[2]) Dogmat. Theologie V. S. 817 Anmerk. 2.

28. Endlich sei noch auf eine Stelle in den Schlusscapiteln der Geheimen Offenbarung hingewiesen. Dort heißt es: ‚Wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan losgelassen werden aus seinem Gefängnisse und er wird ausgehen und verführen die Völker in den vier Ecken der Erde‘[1]). Hier ist folgende Erwägung am Platze: Da der Satan an und für sich zweifelsohne verschiedene Wunderdinge zu vollführen vermag, da ihm überdies obiger Stelle gemäß insbesondere für die letzten Zeiten von Gott große Wirkungsfreiheit eingeräumt wird, da es ihm endlich wohl bekannt ist, wie mächtig Wunder und Wunderdinge auf das Menschenherz einwirken: so wird er von besagter Macht und Gewalt für den letzten Entscheidungskampf der Weltgeschichte gewiss ausgiebigen Gebrauch machen. Dass er dabei aus taktischen Gründen mitunter, um nicht zu sagen regelmäßig, die äußere Vermittlung seiner sichtbaren Helfershelfer d. i. der Lügenpropheten abwartet oder dazwischen schiebt, kann als selbstverständlich angesehen werden. Damit sind wieder alle Prämissen für die Annahme einer längeren Reihe verschiedenartiger Zauber-Werke gegeben. — So verbürgt die Bibel, aufmerksam durchmustert und entsprechend gewürdiget, dem gläubigen Forscher mit voller oder doch mit annähernder Gewissheit die Thatsache, dass den vielen Wundern und göttlichen Weissagungen in der Weltgeschichte eine größere oder geringere Anzahl von Zauber-Werken und von Wahrsagereien, die unter dem Einfluss der bösen Geister zustande kamen, zur Seite geht.

[1]) Geh. Offenb. 20, 7.

Das Rückversprechen (repromissio) beim Ehehindernis des Verbrechens.

Von Dr. j. can. Josef Pejška C. Ss. R.

Den Gegenstand dieser Abhandlung soll eine wohl bis ins 13. Jahrhundert zurückreichende Meinungsdifferenz bilden. Hat sich der oberste kirchliche Gerichtshof noch nie in der Lage befunden entscheidend einzugreifen, hat die Frage eigentlich noch keine eingehende Behandlung in der Literatur erfahren, ist der Ton der Polemik relativ ruhig, so mag wohl der Grund hievon darin zu suchen sein, dass sich in der Praxis selten eine Gelegenheit bietet, von der bezüglichen Theorie Gebrauch zu machen. Diese Arbeit erhebt keineswegs den Anspruch, die zu behandelnde Frage ihrer endgiltigen Lösung zuzuführen; trotzdem möchte sie einen Beitrag zur Klärung der Streitfrage liefern.

Zu diesem Ende werden wir: 1. den Stand der Frage klarstellen, das Thema begrenzen, 2. die bezügliche Doctrin untersuchen, um endlich 3. auf Grund dieser Untersuchung das eigene Urtheil zu fällen.

I. Der Stand der Frage.

Bereits die technische Bezeichnung ‚das Ehehindernis des Verbrechens‘ deutet an, dass wir nur dann ein Ehehindernis annehmen dürfen, wann es die bestehenden kirchenrechtlichen Strafbestimmungen dringend gebieten.

Vom gesammten Lehrstoff über das in Frage stehende Hindernis kommt hier bloß eine der drei Arten desselben in Betracht, der Ehebruch in Verbindung mit dem Eheversprechen. Die üblichen Erklärungen der Doctrin hinsichtlich der Eigenschaften des qualificierten Ehebruches werden hier vorausgesetzt. Nur flüchtig sei bemerkt, dass nach geltendem canonischen Rechte der Ehebruch, um das Ehehindernis zu bewirken, objectiv wahr, vollendet und subjectiv formell sein muss. Das Eheversprechen muss ebenfalls ein wirkliches, durch ein äußeres Zeichen ausgedrücktes, vom anderen Theile angenommenes Versprechen sein.

Bis daher gehen die Lehrer einträchtig miteinander. Hier aber scheiden sich die Geister in zwei entgegengesetzte Ansichten. Die einen, zu denen nicht minder Canonisten als Moralisten zählen, sind der Meinung, es genüge seitens des Eheversprechens, dass auch nur ein Theil die Ehe für den Todesfall des noch lebenden Gatten verspreche, und sein Mitschuldiger dieses Versprechen lediglich annehme. Ein so angenommenes Versprechen, mit Ehebruch vereint, genüge zur Bildung eines Ehehindernisses.

Die zweite Sentenz ist jedoch mit der einfachen Annahme des Eheversprechens nicht zufrieden, sondern fordert vielmehr ein Rückversprechen (repromissio) seitens des Mitschuldigen am Ehebruch, damit ein trennendes Hindernis zustande komme. Demnach wäre ein gegenseitiges Versprechen und eine gegenseitige Annahme desselben erfordert.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass uns hier lediglich die juridische Beschaffenheit des erforderlichen Eheversprechens beschäftigt. Es liegt klar zutage, dass die erstere der zwei Meinungen die strengere genannt werden muss, die zweite aber als die mildere anzusehen ist, welcher Bezeichnung wir uns im Verlaufe der Arbeit bedienen werden.

Bei der Begründung ihrer Ansichten berufen sich die Anhänger beider Sentenzen auf dieselben Rechtsquellen. Es sind dies hauptsächlich der can. *Relatum* 4. C. XXXI. qu. 1., sowie die meisten Capitel des Titels: *De eo qui duxit* der Decretalensammlung Gregor IX. (IV. 7)[1]. Alle diese Stellen, materiell betrachtet, sind

[1]) Cap. 1 l. c. lautet: „. . Licet autem in canonibus habeatur, ut nullus copulet (in) matrimonio quam prius polluerat adulterio, et illam *maxime* cui *fidem dederat* uxore sua vivente . .‘ R. v. Scherer bemerkt nun (Handbuch des KR. II. §. 125. Anm. 33) mit dem Beige-



der strengeren Sentenz günstig. Die Anhänger dieser Lehrmeinung bedienen sich durchwegs der folgenden Beweisführung: Die Quellen sprechen consequent vom Eheversprechen des einen Theiles[1]), und niemals wird das Versprechen beider Ehebrecher als Erfordernis zum Ehehindernisse bezeichnet[2]). Nun aber hieße es die Rechtskraft dieser Gesetze abschwächen, wollte man außerdem ein Gegenversprechen fordern. Wie leicht ersichtlich, hängen die Verfechter dieser Lehre ganz vom Wortlaute des Gesetzes ab. Auf die gleiche Weise wie die Rechtsquellen, werden auch die Rechtslehrer behandelt; und sobald sie sich, auch ohne auf die uns beschäftigende Streitfrage einzugehen, der Ausdrucksweise des Gesetzes bedienen, werden sie ohneweiters als Gegner des Rückversprechens betrachtet.

Zum Unterschiede davon lehrt die mildere Doctrin, der angegebenen Rechtsbestimmungen ungeachtet, das Rückversprechen gehöre zum Wesen des Ehehindernisses. Die Gründe dafür werden wir im letzten Theile der Arbeit untersuchen. Vor allem stützen sich die Anhänger dieser Lehre auf den Umstand, dass es sich hier um ein Eheversprechen handelt. Ein Eheversprechen ist aber ohne ein Rückversprechen undenkbar und es ist kein Grund vorhanden, von diesem allgemeinen Erfordernisse in unserem Falle abzusehen.

II. Die Doctrin über unsere Frage.

Bevor wir daran gehen, die Gründe für die eine und die andere Meinung der Prüfung zu unterziehen, wollen wir die Lehre der wichtigeren Auctoren über unseren Gegenstand skizzieren.

---

schmack von Tadel, nach *Benedict XIV.* Const. ‚*Redditae nobis*‘ (vom 5. Dec. 1744) bedeute dieses ‚maxime‘ soviel als ‚solum‘ (!). Hätte der Verfasser das *Bullarium Benedicti XIV* (I. p. 206) genauer angeschaut, so hätte er dort gerade das Gegentheil lesen können. Ähnliche Fehler kommen öfters im Scherer'schen Werke vor.

[1]) z. B. ‚cui fidem *dederat*, sibi fidem *dederit*, praestiterit fidem adulterae, fide data promisit‘.

[2]) Einiges Bedenken könnte den Vertretern dieser Doctrin cap. *Significasti* 6 h. t. bereiten. Im authentischen Texte wird dem Ehebrecher die Ehe mit der Mitschuldigen gestattet: ‚nisi alter eorum in mortem uxoris defunctae fuerit machinatus, vel ea vivente *sibi fidem dederit*. .‘ Diese Leseart ist jedoch nicht die ursprüngliche. Das Rescript ist den Regesten Innocenz III. (L. I n. 102) entnommen (Migne. P. L. 214 p. 90). Dortselbst lesen wir: ‚. . vel ea vivente fidem *sibi dederint*‘. Diese Erscheinung werden wir später zu untersuchen haben.

In der von Innocenz III. im J. 1210 durch Petrus Collivacinus[1]) angefertigten Decretalensammlung steht das c. *Significasti* an erster Stelle des entsprechenden Titels, jedoch nicht in der Fassung der gregorianischen Decretale, sondern wie in den bereits angeführten Regesten Innocenz III.[2]). Aus diesem Wortlaute sollte geschlossen werden, Innocenz habe ‚nach canonischen Satzungen' als nothwendiges Erfordernis zum Bestande eines Ehehindernisses das Gegenversprechen gefordert.

Die *Glossa* schließt sich eng an die Ausdrucksweise des Textes an und spricht beharrlich vom Versprechen im Singular. Eine einzige Ausnahme ist zu verzeichnen, wieder bei c. *Significasti*, wo der Autor, aber nur ein einzigesmal sagt: ‚sibi adinvicem fidem *dederunt*'. Weicht deshalb die Glossa sachlich vom Texte ab?

Von Wichtigkeit könnte der Tribonian Gregors IX., Raymund v. Pennafort († 1275) sein. Er benützte als Hauptquelle für die neu zu schaffende Decretalensammlung die alten fünf Compilationen. Dort fand er in der dritten derselben das c. *Significasti*, das er jedoch in einer neuen Fassung aufnahm. Die Überschrift: ‚an das Kapitel von Spoleto' vertauscht er mit der: ‚an den Bischof v. Spoleto'. Folgerichtig setzte er anstatt des ersten Wortes ‚Significastis' den Singular ‚Significasti'. Was aber viel wichtiger ist, er nahm an Stelle des ursprünglichen Wortlautes: ‚fidem sibi *dederint*' in die neue Sammlung den Text auf: ‚fidem sibi *dederit*'. Hat etwa Pennafort durch diese Handlungsweise die Kirchendisciplin zu verschärfen beabsichtigt?

Derselbe Pennafort behandelt unseren Stoff in seiner *Summa* L. IV Tit. 9[3]). Ausdrücklich lehrt er dortselbst, es sei gleichbedeutend, ob das Eheversprechen nur von einem der Ehebrecher oder von beiden gegeben worden[4]), ob ein Eid hinzugekommen oder nicht; in allen diesen Fällen entstehe ein Eherhindernis.

---

[1]) Über die Compilatio tertia s. Schulte, Geschichte der Quellen und Liter. I. p. 87.

[2]) ‚. . Nos igitur inquisitioni vestrae *secundum formam canonicam* respondentes . . nisi alter eorum in mortem uxoris fuerit machinatus, vel ea vivente *fidem sibi dederint* de . .'

[3]) S. *Raymundi de Pennafort.* O. Pr. *Summa.* Veronae 1744. p. 499.

[4]) . . idem est de simplici promissione et fide et juramento, quia nomine fidei intelligitur quaelibet promissio, nuda vel non nuda . .'



Wir übergehen die Doctrin des Lombardus († 1164), Roland († 1181), Tancred († c. 1236), Bernardus Pap. († 1213), sowie des hl. Thomas v. Aqu., weil sie auf die Streitfrage nicht eingehen, und sich der Ausdrucksweise des Gesetzes bedienen.

Der erste, der von einer getheilten Ansicht unter den Theologen Erwähnung thut, ist ein berühmter Scholastiker des 13. Jahrh., Richard v. Middletown († c. 1300)[1]. Er legt sich den Fall vor: Ist eine nachfolgende Ehe giltig, wenn der Ehebrecher seiner Mitschuldigen ein bloßes (nudam) Versprechen gemacht, ohne dass es von dieser erwiedert worden wäre? Nach Einigen, so sagt er, würde diese Ehe nach dem Tode des rechtmäßigen Gatten giltig sein, indem sie sich auf c. *Cum apud X. de spons.* stützen. Die Ehehindernisse sind ja Prohibitivmaßregeln; eine Ehe, die sie nicht ausdrücklich als ungiltig bezeichnen, deren Giltigkeit darf nicht angezweifelt werden, was in der vorliegenden Frage der Fall ist. Trotzdem hielten nach Richard andere an der gegentheiligen Meinung fest, vorzüglich aus dem Grunde, weil die Gefahr des Gattenmordes im gegebenen Falle keine geringere sei als in den übrigen, welche Gefahr zu beseitigen den Zweck des Ehehindernisses bildet[2]. Richard selbst gibt nicht zu erkennen, welcher von beiden Sentenzen er sich anschließt. Zu bedauern ist es, dass er die Namen seiner Gewährsmänner nicht anführt.

Das einseitige Versprechen pflegen die Auctoren *promissio nuda*, das gegenseitige aber *promissio non nuda, fide vallata* zu nennen. Raymund beschließt seine Erklärung mit den Versen:

„Nubant, sive *fidem dent moechi* conjuge vivo,
sive parent mortem, connubia sunt dirimenda'.

[1] *Richardus a Media Villa* O. S. Fr., Doctor solidus fundatissimus, schrieb. ‚*Commentaria in quatuor libros Sentent.*'

[2] L. IV. dist. 35 qu. 4. . . Sed pone, quod adulter nudam promissionem faciat adulterae . . nunquid mortuo ejus marito tenebit matrimonium inter eos si contrahatur? *Quidam* dicunt quod sic, quia ut dicitur extra, de sponsalibus, cum apud, cum prohibitorium sit edictum de matrimonio contrahendo quicunque non prohibetur per consequentiam admittitur. Non invenitur autem in jure prohibitum virum contrahere matrimonium cum adultera post mortem mariti, nisi vivente marito fidem dederit vel juramentum fecerit de contrahendo, vel nisi alter eorum in mortem mariti ob hoc machinatus fuerit. *Alii* dicunt contrarium, quia sponsalia nuda promissione

Abbas Panorm. († 1453) commentiert das c. *Significasti* im Sinne der milderen Sentenz[1]). Der hl. Antonin († 1459) führt die Meinungsdifferenz nach Richard an, entscheidet sich aber für keine Lehre. Vielmehr gibt er für die Praxis den Rath, den apostolischen Stuhl zu befragen oder Dispens zur Vorsicht einzuholen für den Fall, dass kein gegenseitiges Eheversprechen vorliege[2]).

An Henrico Henriquez S. J. († 1608) hat die mildere Lehrmeinung einen entschiedenen Vorkämpfer. Bei ihm ist es ganz ausgemacht, dass zum Eintreten des Ehehindernisses ein Gegenversprechen nothwendig sei aus dem einfachen Grunde, weil das einseitige Eheversprechen keine Rechtskraft habe, trotz eines etwaigen Eidschwures[3]), und das Versprechen vielmehr so geartet sein müsse, dass es den Sponsalien gleichkomme.

Ein heftiger Gegner des Henriquez ist sein Ordensgenosse Thomas Sanchez († 1610). Weil diesem Autor die meisten späteren folgen, geben wir seine Lehre ausführlicher wieder. Er bedient sich zwar in seinem Werke vom Sacrament der Ehe[4]) solcher Ausdrücke, die der milderen Meinung günstig klingen[5]), sobald er jedoch zur eigentlichen Behandlung der Frage gelangt, hält er an der strengeren Lehrmeinung fest.

Als Grundlage seiner Ausführungen dient Sanchez die Unterscheidung eines zweifachen Versprechens. Das eine besteht in einem einseitigen Anerbieten, das vom anderen weder angenommen noch zurückgewiesen wird, weil es zB. einem abwesenden brieflich gemacht

---

contrahi possunt, nec solvuntur per sponsalia fide aut juramento firmata . .'

[1]) *Lectura in quinque libros Decretalium.*

[2]) *Summa Antonini Archiep.* Pars III. De statibus. Tit. 1. c. 5.

[3]) *Summa theologiae moralis.* L. XII c. 14 n. 3: ‚Si quis adulteratur scienter cum conjuge alterius et praeter adulterium formale fiat *mutuus contractus* per verba de praesenti aut de futuro (quae de se sufficiant ad matrimonium aut mutua *sponsalia*) sint inhabiles matrimonio . . Item si vir adulterae etiam acceptanti promisit matrimonium *nec tamen illa repromisit*, *non irritat* matrimonium, quia unius promissio non sufficit ad sponsalia, quamvis juramentum intercedat'.

[4]) *De Sancto Matrimonii Sacramento.* L. VII. disp. 79 n. 18-27.

[5]) AaO. n. 2. ‚sed oportet, ut . . de eo post obitum contrahendo *dent sibi fidem* . . et maxime in his poenalibus, et impedimentis matrim. dirimentibus, quae *valde restringenda sunt*'.



wurde. Ein solches Versprechen ist kein Vertrag, sondern Element eines Vertrages und wird *pollicitatio* genannt. Einen wahren Contract bildet lediglich dasjenige Versprechen, bei dem eine übereinstimmende Willensäußerung stattgefunden hat, und welches *promissio* heißt. Beim Vertrage des Versprechens ist abermals darauf zu achten, ob die Absicht des Contrahenten dahin geht, unentgeltlich oder entgeltlich zu pactieren. Bei unentgeltlichem Versprechen ist es zum Zustandekommen eines Vertrages genügend, daſs die eine Person zum Anerbieten der anderen stillschweigt, weil das Stillschweigen in einer für sie günstigen Sache als Annahme gedeutet wird. Handelt es sich jedoch um ein Versprechen, dessen Natur beiden Paciscenten Pflichten auferlegt, so genügt das Stillschweigen keineswegs, es ist vielmehr eine ausdrückliche Annahme erforderlich.

Wir werden gleich sehen, welchen Gebrauch Sanchez von dieser Theorie macht. Zuvor zählt er folgende Beweisgründe der milderen Lehrmeinung auf, um sie zu widerlegen. 1) Die Quellen setzen eine übereinstimmende Willenserklärung voraus; es kann demnach das einseitige Versprechen nicht hinreichen zur Bildung eines Ehehindernisses. 2) Das Ehehindernis wurde zur Strafe beider Theile eingesetzt; es wäre aber unbillig, den zu strafen, der zum sündhaften Antrage geschwiegen hat.

Es ist Sanchez nicht schwer gefallen, diese Argumente zu entkräften, wozu nicht wenig der Umstand beitrug, daſs er den Hauptbeweisgrund gar nicht erwähnte. Seine Antwort lautet folgendermaßen: 1) Das Eheversprechen im gegebenen Falle muſs zweifellos einen Vertrag bilden, um rechtskräftig zu sein; dazu bedarf es aber nur der stillschweigenden Annahme des Angebotes. Denn beim Ehehindernisse des Verbrechens verspricht der eine Ehebrecher dem Mitschuldigen die Ehe unentgeltlich, gleichsam aus Dankbarkeit und zur Belohnung für den begangenen Ehebruch (?); keineswegs handelt es sich um einen entgeltlichen Ehevertrag, weil das bestehende Eheband, oder gar zwei, im Wege stehen. Gemäß der oben entwickelten Doctrin bedarf diese Art von Verträgen nur des Stillschweigens dessen, dem das Versprechen zugute kommt. Würden hingegen die zwei Ehebrecher über die künftige Ehe sich verabreden, pactieren, so gibt Sanchez zu, daſs es eines Gegenversprechens bedürfen würde[1]. 2) Auf den

[1]) ‚At in praesenti eventu credo in dubio non censeri promissionem respectivam, et per modum contractus repromissionem sperantis.

anderen Beweisgrund erwidert Sanchez mit der Behauptung, die Annahme des verbrecherischen Antrages sei ebenfalls ein Verbrechen und somit gleich strafbar, oder es könne auch geantwortet werden, daſs der versprechende Theil direct, der annehmende indirect die Folgen des Verbrechens trägt.

Seine eigene Lehre, daſs es zum Eintreten des Ehehindernisses kein Gegenversprechen braucht, begründet unser Autor auf folgende Weise:

1) Der Text des c. 6 (aaO.) läſst das Impediment in Kraft treten, ‚wenn einer der beiden nach dem Leben der Ehefrau getrachtet, oder bei ihren Lebzeiten ihr[1]) die Heirat versprochen'. Der Ausdruck ‚einer von beiden' deutet aber hinlänglich an, daſs das einseitige Versprechen zum Bestande des Ehehindernisses genüge. 2) Im folgenden c. 7 wird dem Mordanschlage und dem Eheversprechen die gleiche Wirkung zugeschrieben. Da nun jener, auch einseitig ausgeführt, das Hindernis bewirkt, muſs es mit dem Eheversprechen ein gleiches Bewandtnis haben. 3) Bei der Einsetzung dieses Ehehindernisses ließ sich der Gesetzgeber von der Absicht leiten, das Leben des unschuldigen Ehegatten vor Gefahr zu schützen. Diese Gefahr ist aber nicht minder vorhanden, wenn auch nur einer der Ehebrecher eine künftige Ehe dem anderen versprochen hätte. 4) Endlich erwähnen die Rechtsquellen mit keiner Silbe ein Rückversprechen. Auf diese Beweisgründe werden wir im dritten Theile dieser Abhandlung antworten.

Bellarmin († 1621), Laymann († 1635), Andreas Vallensis[2]) († 1636), Illsung († 1639) fordern ein Gegenversprechen. Laymann begründet seine Überzeugung damit, daſs, weil die Quellen alternativ den wirklichen Eheabschluſs oder ein Eheversprechen zum Hindernisse fordern, dieses Eheversprechen mit Sponsalien identisch zu sein scheine, welche ja wie der Ehecontract selbst, Gegenseitigkeit erheischen[3]). Einen neuen inneren Grund für

---

Quia cum alter adulter vel uterque matrimonio ligatus sit, *non agitur de pacto* futuri matrimonii ineundi, sed ad significandam *amoris* adulteri magnitudinem, vel in proemium adulterii admissi, seu sub spe admittendi, ea promissio *liberaliter* fit. Sicut inter turpiter se amantes alia dona conferri solent'. Eine gewagte Behauptung!

[1]) In keiner Ausgabe des C. J. C. findet sich ‚fidem *illi* dederit, nur hier bei Sanchez.

[2]) *Paratilla sive Summaria*, L. IV Tit. 7 n. 3.

[3]) *Theologia moralis*. L. V tr. 10 p. 4 c. 10.



dieselbe Doctrin finden wir bei Illsung. Die Beschaffenheit des in Frage stehenden Versprechens müsse nach der Natur des vorliegenden Gegenstandes beurtheilt werden. Da es sich nun um einen in enger Beziehung zur Ehe stehenden Contract handelt, und in Ehesachen die Gegenseitigkeit im allgemeinen streng vorgeschrieben wird, ist nicht einzusehen, warum in unserem Falle das Gegentheil Berechtigung finden sollte[1]).

Nicht übergehen dürfen wir Gonzalez Tellez († 1649), der in seinem Commentare am weitesten in der Strenge geht, da er auch für den Fall das Ehehindernis eintreten läſst, wenn das Versprechen nur einseitig gemacht worden, gleichviel ob wahrhaft oder nur fingiert, ob es ausdrücklich oder nur stillschweigend angenommen wurde[2]). Und doch restituiert derselbe Gonzalez, im gleichen Werke, den ursprünglichen Text der Decretale ‚Significasti', nach den Regesten Innocenz' III. und der Compilatio III., der ja für die mildere Sentenz günstig ist, wie wir oben sahen.

Reiffenstuel († 1703) verdient hier deshalb erwähnt zu werden, weil er seine Ansicht im Laufe der Zeit geändert hat. In seiner Moraltheologie[3]) vertritt er die mildere Lehrmeinung, welche er aber in dem später verfaſsten Kirchenrecht[4]) verläſst und sich der, wie er bemerkt, allgemeiner verbreiteten Lehre anschlieſst, daſs kein Rückversprechen zum Ehehindernisse nöthig sei.

Derselben strengeren Doctrin huldigen Engel († 1674), Pirhing († 1690), La Croix (1714), die Provincialsynode der Maroniten v. J. 1736[5]), Schmalzgrueber († 1735), während die Provincialsynode der unierten Ruthenen v. J. 1720[6]), Pichler († 1736), Schnell das Gegentheil lehren.

---

[1]) *Arbor scientiae boni et mali.* Tr. VI: ‚. . quia textus juris praeter adulterium requirentes fidem datam, *juxta subjectam materiam* intelligendi sunt. Atqui in materia matrimoniali fides data solet esse *mutua*'.

[2]) *Commentaria perpetua* h. t. n. 4.

[3]) Bereits der Herausgeber dieser *Theologia moralis*, Mutinae 1739. M. Kreſslinger, corrigiert Reiffenstuel: ‚ne alias sacramentum matrimonii futuri exponatur gravi *periculo nullitatis* . .'

[4]) *Jus can. univ.* 1711.

[5]) *Coll. Lacensis* II. p. 75.

[6]) AaD. p. 22.

Böckhn († 1752) fordert mit großer Energie das Rückversprechen. Er ist der einzige, der zu diesem Zwecke den Text des c. *Significasti* nach Gonzalez zu verbessern, und dann für sich in Anspruch zu nehmen sucht. Er zeiht die Gegner einer bewussten Fälschung[1]). Holzmann Ap. schließt sich Böckhn gänzlich an[2]).

In der Ansicht Böckhns bestärkt uns Benedict XIV., der unbewusster Weise zur Klärung unserer Controverse nicht wenig beiträgt. In der bereits oben erwähnten Constitution *Redditae nobis*[3]) antwortet der Papst auf eine Anfrage des Erzbischofs von S. Domingo. Benedict tadelt den Fragesteller mit Schärfe und Sarkasmus, dass er den authentischen Wortlaut der gregorianischen Decretalen verlassend, den ursprünglichen Text für seine Beweisführungen hervorhebe[4]). Wie überrascht uns jedoch die Entdeckung, dass Benedict in der gleichen Urkunde das c. *Significasti* in der Form des ursprünglichen Rescripts Innocenz' III. citiert[5]), welcher Text, wie wir oben sahen, für das Gegenversprechen einzutreten scheint. Lag Benedict ein Codex J. C. mit dieser Lesart vor, oder kennt er keinen sachlichen Unterschied zwischen den zwei Ausdrucksweisen?

Aus der neueren Zeit lehren mit mehr oder weniger klaren Worten die strengere Lehrmeinung: der hl. Alphonsus († 1787) in seiner Moraltheologie sowie im *Homo Apostolicus*, Binder († 1893), Feije (zögernd), Gury († 1866), Heiner, Schnitzer (ausweichend). Trotzdem glaubt Gury bemerken zu müssen: ‚Weil es jedoch der gegentheiligen Sentenz an Wahrscheinlichkeit nicht ermangelt, kann im Zweifel, ob ein Rückversprechen stattgefunden, nach der allgemeinen Regel, das Ehehindernis als zweifelhaft und somit als nicht vorhanden betrachtet werden‘[6]).

---

[1]) *Commentarius in J. C. Univ.* (Salisb. 1739). ‚Nam particula ‚*sibi*‘ in quavis editione habetur: ideoque bona fide non agunt adversarii, quando eam omittunt. Quod vero loco ‚dederit‘ (*qui typi error* est in quibusdam editionibus) surrogandum est ‚*dederint*‘, ipse *sensus* cuivis legenti dictat, cum alioquin ‚sibi‘ inepte fuisset adjectum . .‘ (h. t. n. 10).

[2]) *Jus can.* 1749 h. t. n. 333.

[3]) Vom 5. Dec. 1744. *Bullarium Ben. XIV.* I. p. 202.

[4]) AaO. §§. 9. 13.

[5]) ‚vel ea vivente sibi fidem dederint‘.

[6]) *Theologia mor.* 1877 p. 797.

Hingegen finden wir das Gegenversprechen gefordert bei Helfert († 1817), in der österr. ‚*Instructio*‘ (§. 36) in Übereinstimmung mit dem a. b. G. B. §. 68, bei Schulte im ‚Eherecht‘ sowie im ‚System‘, bei Knopp († 1865), Walter († 1879), Phillips († 1872). Lehmkuhl verlangt eine solche Annahme des Versprechens, dass sie zugleich ein Rückversprechen einschließe[1]).

Rud. v. Scherer[2]) spricht sich ganz entschieden für die Nothwendigkeit eines Rückversprechens aus, bemerkt aber nicht mit Unrecht, in der Annahme sei meist das eigene Rückversprechen gelegen. Doch schließt sich der Autor einer gar zu vereinzelten Ansicht an, wenn er lehrt, das Versprechen könne sich sowohl auf eine nach dem Tode des anderen Ehegatten zu schließende Ehe beziehen, als auch eine schon früher zu schließende Ehe zum Gegenstande haben[3]).

III. Kritik der Lehrmeinungen.

Fragen wir vor allem wann und wo die uns beschäftigende Controverse ihren Ursprung genommen hat. Nur eine annähernde Antwort können wir geben. Der hl. Thomas thut von einer Controverse mit keiner Silbe Erwähnung. Richard v. Middletown, welcher zwischen 1300—1307 starb, weiß zu berichten, dass ‚manche‘ die Nothwendigkeit eines beiderseitigen Versprechens lehrten, während ‚andere‘ widersprächen. Nicht unbegründet ist also unsere Annahme, dass diese Meinungsverschiedenheit in den letzten Decennien des 13. Jahrhunderts, und zwar in scholastischen Kreisen entstand.

Gehen wir nun auf Grund der angeführten Literatur an die Prüfung der zwei Ansichten.

1. Durchwegs machen wir die Beobachtung, dass die Anhänger der strengeren Doctrin damit ihre Ansicht zu rechtfertigen suchen,

---

[1]) *Theologia mor.* 1884 t. II. p. 538.

[2]) *Handbuch des KR.* II. p. 392.

[3]) Wenn v. Scherer schreibt: ‚Aber es ist nicht einzusehen, warum zwischen nichtigen und nichtigen Sponsalien unterschieden werden soll . .‘, so erlauben wir uns zu behaupten, dass ein solcher Unterschied unschwer einzusehen ist. Ein Versprechen noch zu Lebzeiten des Gatten eine neue Ehe einzugehen, ist nach göttlichem Rechte nichtig, bezieht sich hingegen das Eheversprechen auf die Zeit nach dem Ableben des Ehegatten, so wäre ein solcher Contract an und für sich giltig, nur das Kirchengesetz schützt durch die Nichtigkeitserklärung einer solchen Ehe das Sacrament vor Missbräuchen.

dass sie behaupten: es steht klar und deutlich in den Rechtsquellen, dass das Hindernis des Verbrechens eintrete, wenn ein Ehebrecher dem anderen die Ehe versprochen hat. Es fragt sich nun: Ist denn die strengere Partei befugt, ihre Lehre aus dem Wortlaute der Gesetze herzuleiten? Es kann nicht geleugnet werden, dass der Text durchaus vom Versprechen des einen Theiles redet, wenn die Ausdrücke materiell betrachtet werden. Ist es aber wohl die Absicht des Gesetzgebers gewesen, diesen Worten den obigen Sinn zu geben? Wir müssen verneinend antworten. Die Verneinung stützen wir auf folgende Gründe.

a) Wäre obige Schlussfolgerung richtig, so müsste nothwendig angenommen werden, Gregor IX. habe die kirchliche Disciplin diesbezüglich verschärft. Denn Innocenz III. gab in seinem Rescript *Significastis*, nicht etwa nach seiner Privatmeinung, noch einem strengeren Gesetze derogierend, sondern, wie er sagt, ‚nach kanonischen Bestimmungen‘ zur Antwort, das Ehehindernis trete in Wirksamkeit, ‚wenn sie (die Ehebrecher) sich das Versprechen gegeben haben‘. Diese Ausdrucksweise bedeutet nach obiger ‚wörtlicher‘ Auslegung, dass ein Gegenversprechen gefordert werde. Gregor IX. entlehnt für seine Sammlung die gleiche Decretale, jedoch nach seiner Art, kürzend, vereinfachend, ändernd. Nicht an das spoletanische Kathedralcapitel, sondern an den Bischof von Spoleto adressiert er das Rescript. Ebenso erlaubt er sich in den für uns so wichtigen Worten eine Änderung und setzt sie in den Singular. Consequent geurtheilt, hätte Gregor das Strafgesetz bedeutend verschärft. Und doch kann andererseits nicht geleugnet werden, dass das Ehehindernis des Verbrechens zwar im Laufe der Jahrhunderte eine Änderung erfahren, doch nicht um verschärft zu werden, sondern im Gegentheil, dass das strammere Gesetz einer milderen Disciplin Platz machte. Ferner hätte Gregor IX. eine so eingreifende Änderung bewirkt ohne Grund, ohne es ausdrücklich zu betonen, er hätte es gethan durch ein Wörtchen — ist das wahrscheinlich?

b) Es müsste außerdem angenommen werden, Raymund von Pennafort, der materielle Urheber der Decretalensammlung, habe nichts gewusst um die Änderung, die er mit einem Federstrich in das canonische Recht gebracht hätte. Er bedient sich ja in seiner ‚*Summa*‘ beider Ausdrucksweisen, ohne ihnen eine verschiedene Bedeutung beizumessen. Ähnlich weisen die Glossa, Abbas, Benedict XIV. u. a. beide Lesarten auf.

Diese Erscheinung zwingt uns zu der Annahme, die Interpretationsweise der Anhänger der strengeren Ansicht sei unberechtigt, erkünstelt, der Absicht des Gesetzgebers fern. Mit ebensowenig Recht dürfte die mildere Doctrin auf den, wenn auch verbesserten ‚Wortlaut' gebaut werden. Von den Canonisten thut dies der einzige Böckhn, jedoch nur aus dem Grunde, um mit gleichen Waffen den Gegner zu bestehen.

2. Gegen unsere Ausführungen werden die Verfechter der strengen Lehrmeinung Einwand erheben und sagen: Aber, es ist billig vorauszusetzen, dass die Worte eines so wichtigen Gesetzes wie das uns beschäftigende, klar und bestimmt abgefasst seien, und uns nicht im Zweifel lassen über seine Tragweite; warum also von dem klaren Texte abgehen? Auf einen ähnlichen Einwand hatte auch Benedict XIV. in der bereits zweimal citierten Decretale *Redditae nobis* zu antworten. Wir irren nicht, wenn wir diesem großen Canonisten folgen. Er sagt: ‚Demnach antworten wir, dass die richtige Gesinnung (Alex. III.) in dem, worüber wir handeln, nicht einigen Ausdrücken entnommen werden darf, die ihm entfielen (excidere potuerunt), da er über einen ganz anderen Gegenstand zu entscheiden hatte. Es muss vielmehr darauf geachtet werden, was er schrieb, als er den fraglichen Stoff mit Vorbedacht (data opera) behandelte . . Drückt sich der Gesetzgeber bei der Normierung eines Hauptgegenstandes in einer fremden (einfallenden) Materie weniger richtig aus, so darf ihm ein solcher ungenauer Ausdruck nicht zur Last gelegt werden . . vorzüglich dann nicht, wenn er sich bei günstigerer Gelegenheit über den gleichen Stoff offen und deutlich äußert'. Wenden wir das auf unsere Streitfrage an, so muss uns vor allem zugegeben werden, dass in den gesammten Rechtsbestimmungen, die das vorliegende Thema zum Gegenstande haben, principiell nicht zur Entscheidung kommen soll, wie gestaltet das Eheversprechen sein soll, um in Verbindung mit dem Ehebruche ein trennendes Ehehindernis zu schaffen. Die Canones constatieren nur, welche Elemente zusammentreffen müssen, keineswegs aber werden die Qualitäten des Ehebruches, des Gattenmordes und ebensowenig des Eheversprechens specificiert. Diesbezüglich haben wir uns mit anderen Rechtsbestimmungen zu berathen, so zB. wenn es sich um das Eheversprechen handelt, ist der Tit. I des IV. Buches der Decretalen aufzuschlagen, wo die Eigenschaften der Sponsalien bestimmt sind. Folglich ist gar kein Gewicht darauf zu legen, ob die Quellen

vom Versprechen des einen Theiles reden oder ein gegenseitiges Eheversprechen fordern, wir sind vielmehr angewiesen, anderswo die juridische Beschaffenheit des Eheversprechens zu suchen.

3. Einen ferneren Beweisgrund für die Lehre, es bedürfe keines Gegenversprechens zum Ehehindernisse, liefert Sanchez. Nach ihm soll es aus dem Zwecke des vorliegenden Gesetzes als geboten erscheinen das Impediment auch dann anzunehmen, wenn das Eheversprechen nur einseitig gegeben wurde[1]). Fragen wir: Welchen Zweck verfolgt das Ehehindernis des Verbrechens? Am häufigsten finden wir als dessen Begründung die Verhinderung des Gattenmordes angeführt. Mit Fug und Recht darf jedoch angenommen werden, nicht den Gattenmord allein wolle die Kirche hintanhalten, sondern das Wesen der bestehenden Ehe überhaupt, ihre dreifache Zweckbestimmung, sowie die wesentlichen Merkmale des Ehebandes, die Einheit und Unauflöslichkeit, vor Unfug bewahren. Diese Annahme legt uns der Umstand nahe, dass es eine dreifache Art des Ehehindernisses des Verbrechens gibt. Für das Leben des unschuldigen Gatten ist hinreichend gesorgt, wenn der gemeinsame oder auch nur der einseitige Anschlag gegen dasselbe die Ehe mit dem Mitschuldigen hindert. Das sacramentale Eheband selbst wird auf diese Weise geschützt, dass jene Handlungen, welche eine zweite Ehe vorbereiten, und somit die noch bestehende bedrohen, die Nichtigkeit eines Vertrages zur Folge haben, auch dann noch, wenn der unschuldige Gatte nicht mehr am Leben ist. Nicht der Ehebruch allein, nicht das Eheversprechen allein reichen hin, obgleich ebenso gut mit einem jeden derselben der Wunsch nach dem (gewaltsamen) Tode des Gatten verbunden sein kann; das Impediment tritt nur dann ein, wenn eine Bigamie, auch nur im Keime, auch nur dem Scheine nach, existiert. Wir brauchen nur zu bedenken, dass das vorliegende Ehehindernis aus jener Zeit seinen Ursprung herleitet, wo ein giltiges Eheversprechen, dem der Beischlaf folgte, in einen giltigen präsumtiven Ehecontract übergieng. Hiemit gewinnt die Ansicht an Wahrscheinlichkeit, dass gerade wegen des Anscheines einer zweiten Ehe unser Impediment entstanden ist. Wirklich fassen mehrere Rechtslehrer den Zweck dieses Ehehindernisses breiter. So gibt Raymund v. Pennafort

[1]) „. . quia ratio hujus impedimenti, nempe, ne spe futuri matrimonii conjux interficiatur, locum habet altero solo promittente“ (aaO. n. 20).

den Beweggrund des Impediments an: ‚weil es sich nicht gezieme, das zu versprechen, worüber man kein freies Verfügungsrecht hat'. Ähnlich schreibt Feije: ‚Die Kirche setzte dieses Ehehindernis ein, um die eheliche Treue, sowie das Leben der Eheleute zu schützen, um schwere Verbrechen, ekelerregende Ärgernisse zu verhüten'.

Prüfen wir die Rechtsbestimmungen selbst. Wir finden allgemein gelehrt, dass ein Versprechen, noch zu Lebzeiten des Ehegatten den Ehebrecher zu heiraten, kein Ehehindernis herbeiführe. Warum nicht? Sind solche Ehebrecher weniger gewillt, etwa nicht in der Lage, den im Wege stehenden Gatten zu entfernen? Und umgekehrt, wenn sie sich das Versprechen geben, erst nach dem Tode des Gatten zur Ehe zu schreiten, könnte ihnen ohne weiters die Absicht beigemessen werden, einen Gattenmord zu begehen? Wir gelangen vielmehr zu der Erkenntnis, dass die Kirche nicht mit allen möglichen Mitteln, sondern nur mit juridischen Maßregeln den Gattenmord zu verhindern trachtet. Es hilft wenig, sich auf den Zweck des Gesetzes zu berufen, besonders dann, wenn dieser nur partiell ins Auge gefasst wird. Ebensowenig ist schlechte Absicht ein geeigneter Gegenstand für Strafbestimmungen. Sonst müsste angenommen werden, die Kirche solle zur alten Disciplin zurückkehren, und auch den bloßen Gattenmord mit der absoluten Eheverweigerung ahnden.

4. Es wird ferner behauptet: Ein Rückversprechen ist unnütz, weil es in der Annahme des Versprechens als eingeschlossen betrachtet werden muss. R. v. Scherer stimmt, obwohl er der milderen Doctrin huldigt, theilweise zu, wenn er schreibt (a. a. O.): ‚Doch kann mit Grund gesagt werden, dass in der ausdrücklichen Annahme des von dem einen Theile abgegebenen Eheversprechens seitens des anderen Theiles regelmäßig zugleich des letzteren eigenes Rückversprechen gelegen ist. Sicher (?) ist dies dann anzunehmen, wenn dem Versprechen die Deflorierung der ehrbaren Frauensperson nachfolgte oder voraufgegangen war'. Dass in der Annahme des Versprechens das Rückversprechen enthalten, vielleicht meistens enthalten sein mag, kann nicht geleugnet werden. Der Richter wird mitunter in die Lage versetzt, aus näheren Umständen, Ortsgebräuchen, das Rückversprechen zu präsumieren[1]). Jedoch, wenn auch das Recht

[1]) Siehe die *Instructio de judiciis eccl.* s. c. de Prop. Fide. 1883. §. 34. (Acta SS. XVIII. p. 369); *Schmalzgr.* De sponsal. n. 45 dub. 2.

in gewissen Fällen ein Gegenversprechen voraussetzt, ja von dieser Voraussetzung gar nicht leicht abgeht[1]), so dürfen wir trotzdem bezweifeln, ob das Gesetz mit gleicher Leichtigkeit das Rückversprechen präsumiert, wenn es sich um ein Verbrechen handelt. Die Verbrechen müssen erwiesen sein, können nicht supponiert werden! Ist ja doch der Fall sehr denkbar, dass der ein solches Versprechen annehmende Theil von der Absicht geleitet wird, den Promittenten beim Worte nehmen zu können, ohne sich selbst in gleicher Weise binden zu wollen. Wir hätten im letzteren Falle einen einseitigen Vertrag, aber keine Sponsalien. Deswegen ist Vorsicht zu empfehlen bei der Behauptung, die Annahme des Versprechens schließe das Gegenversprechen in sich.

Im Übrigen läſst sich diese Lehre mit derjenigen vereinigen, welche entschieden das Rückversprechen fordert. Ist das Rückversprechen in der Annahme enthalten, so existiert es bereits, und somit auch das Ehehindernis, denn es herrscht kein Zweifel darüber, dass das Rückversprechen auch nur stillschweigend gegeben werden könne. Es ist demnach die obige Behauptung eine Concession der strengeren Doctrin an die mildere, sowie ein stillschweigendes Zugeben der Nothwendigkeit eines Gegenversprechens. Wir stimmen Lehmkuhl bei, da er (aaO.) lehrt: ‚oder mit anderen Worten, das Versprechen soll eine solche Annahme sein, dass es das Rückversprechen bilde: damit es wahr werde, dass sie sich das Versprechen gegeben haben'.

5. Untersuchen wir nun die Gründe derer, die ein gegenseitiges Versprechen zum Entstehen des Ehehindernisses fordern. Ein günstiges Vorzeichen für diese Doctrin ist es, dass sie nicht die Worte allein ins Auge faſst, sondern das größte Gewicht auf deren Sinn legt. Das Hauptargument dieser milderen Lehrmeinung lautet folgendermaßen: Die Quellen fordern ein Eheversprechen; nun aber gehört das Rückversprechen zum Wesen desselben, also wird das Rückversprechen auch beim Ehehindernis des Verbrechens verlangt. Es kommen jedoch die Gegner, wie Sanchez[2]), Schmalzgrueber und nennen

---

[1]) In der cit. Instruction wird bestimmt: ‚Praesumptio pro sponsalium valore aderit, contra quam nunquam erit judicandum, nisi ex certis et evidentibus argumentis sponsalia nulliter contracta fuisse constiterit'.

[2]) AaO.: ‚.. tenebitur (Henriquez) enim probare, textus inducentes hoc imp. petere cum adulterio promissionem sufficientem ad constituenda sponsalia. Et sic est *petitio principii*'.

das obige Argument einen Trugschluss, indem etwas als ausgemacht angenommen wird, was eben zu beweisen wäre, dass es sich nämlich um wirkliche Sponsalien handle. Diese Beschuldigung ist unberechtigt, denn die Anhänger des Gegenversprechens bleiben bei ihrer Behauptung nicht stehen, sie dient ihnen lediglich als eine rechtliche Vermuthung, welche sie anderweitig zu erhärten suchen. Mit mehr Recht darf Sanchez beschuldigt werden, er argumentiere unrichtig, wenn er ‚aus dem klaren (?) Texte' der Gesetze folgert, dass es in unserem Falle keines Rückversprechens bedarf.

Wir dürfen mit allem Recht annehmen, dass die Rechtsquellen vom Eheversprechen im strengen Sinn zu verstehen sind. Ein doppelter Grund scheint vor allem dafür zu sprechen: 1. Es sind Rechtsinstitute ohne triftige Gründe nicht zu mehren, 2. zumal wenn solche gegen die Natur der bereits bestehenden verstoßen würden. Beides wäre aber der Fall, wollten wir an der strengeren Ansicht festhalten. Wir hätten ein zweifaches Eheversprechen zu unterscheiden, eines als Vorläufer des ehrbaren Ehecontractes, ein anderes, wesentlich verschiedenes, beim Ehehindernisse des Verbrechens[1]). Das erstere wäre wesentlich naturrechtlich ein zweiseitiger Vertrag, das letztgenannte könnte jedoch einseitig bleiben. Dieses einseitige Eheversprechen stünde aber im Rechte einzig da, weil alle übrigen Verträge, welche das Eheband angehen, zweiseitige Contracte zu sein pflegen[2]). Das Eheversprechen ist seiner Natur nach bilateral. Solange demnach nicht positiv und evident dargethan wird, das Gesetz lasse auch bei einem nur angenommenen Versprechen das Hindernis in Kraft treten, spricht die Präsumption für die Forderung eines naturrechtlich giltigen, somit gegenseitigen Eheversprechens[3]).

6. Die eben entwickelte Ansicht findet ihre Bekräftigung in der Analogie zwischen dem Eheversprechen und dem Versuch (attentatio)

---

[1]) *S. Alphonsus Theol. mor.* L. VI. Tr. 6 n. 1041: ‚Alia igitur promissio requiritur in sponsalibus inter solutos, ut obliget ad matrimonium, quod pendet a jure naturali, alia inter conjugatos, ut inducat impedimentum, quod pendet a jure positivo'.

[2]) *Illsung*, aaO.

[3]) So urtheilen Raymund, Henriquez, Illsung. — Reiffenstuel stellt (L. I. 1 n. 390) die Regel auf: ‚Verba sunt intelligenda secundum propriam significationem, nisi aliud suadet *subjecta materia vel natura actus, sive contractus*'.

einer Eheschließung zu Lebzeiten des Ehegatten. Vor allem legt uns diese Annahme das c. ult. h. t.[1]). Diese Nebeneinanderstellung läßst vermuthen, dafs hier von Sponsalien und einem attentierten Ehevertrag die Rede ist. So urtheilt Böckhn mit anderen. Hiemit wäre hinlänglich angedeutet, dafs das Eheversprechen beim Ehehindernisse des Verbrechens, wie die Sponsalien im Allgemeinen, gegenseitig sein mufs[2]). Gegen diesen Analogiebeweis bringt Sanchez zugunsten seiner Ansicht einen anderen, zu dem ihm c. 7 h. t. die Handhabe bietet. Dortselbst wird dem Ehebrecher die Ehe mit der Mitschuldigen gestattet, ‚wenn er der Ehebrecherin kein Eheversprechen abgegeben, noch nach dem Leben des Gatten getrachtet hat'. Sowie nun, urtheilt Sanchez, der Mordanschlag auch nur von einem Theile ausgeführt, zum Ehehindernisse hinreicht, hat es mit dem einseitigen Versprechen die gleiche Bewandtnis. Es ist leicht einzusehen, dafs diese Analogie von der obigen himmelweit verschieden ist. Es kann nicht gestattet sein, zwei ihrer Natur nach ganz verschiedene Gegenstände, wie es ein Mord und ein Eheversprechen sind, mit einander zu vergleichen und von ihnen gleiche Beschaffenheit zu fordern, wohl aber kann dies beim Eheversprechen und dem Ehevertrage geschehen. Einer allein kann einen Mord bewerkstelligen, aber keinen Ehevertrag schließen. Zudem ist der Gattenmord stets ein Verbrechen, nicht so das Eheversprechen. Das Gesetz mufste den auch nur einseitig ausgeführten Gattenmord mit gleicher Strenge behandeln, weil er von einem Ehebrecher leichter, und mit weniger Gefahr entdeckt zu werden, geschehen kann.

7. Nicht wenige Rechtslehrer entscheiden sich für die mildere Sentenz, von der Erwägung geleitet, dafs es sich hier um ein Strafgesetz handelt. Die canonischen Ehehindernisse sind in erster Linie nicht Strafbestimmungen, sondern bedeuten vor allem eine gesetzliche Verweigerung der Giltigkeit oder Erlaubtheit eines Rechtsgeschäftes, weswegen sie auch im Falle der Unkenntnis Geltung behalten. An

---

[1]) ‚Si quis uxore vivente fide data promisit . . *vel* cum ipsa de facto contraxit'.

[2]) Böckhn aaO. ‚Deinde jura ad hoc impedimentum exigunt *vel* matrimonium de praesenti attentatum, *vel* fidem de conjugio futuro datam . . ac proin non obscure indicant, se per fidem de conjugio de futuro datam intelligere *sponsalia*. Atqui sponsalia non ineuntur absque mutua promissione'.



zweiter Stelle können die Impedimente zugleich Strafe sein, müssen daher in einem solchen Falle nach den Grundsätzen des Strafrechtes ihre Anwendung und Beurtheilung finden. Es bedarf keines Beweises, dass das Ehehindernis des Verbrechens zu den Strafgesetzen gehöre.

Vor allem ist an der Wahrheit festzuhalten, dass von Natur aus jedem Menschen der Ehestand offen steht, und diese Fähigkeit bloß im positivrechtlichen Wege beschränkt werden darf[1]). Die Vermuthung spricht somit zugunsten der Freiheit. Es fordert nun das canonische Strafrecht, dass die im Pönalgesetze verbotene Handlung vollkommen vollbracht sein müsse, soll sie die dafür bestimmte Strafe zur Folge haben[2]). Fehlt eines von den Elementen des Thatbestandes, oder ist derselbe nicht mit aller Sicherheit zu constatieren, so ist für die Freiheit einzutreten[3]). Trifft das Gesetz keine specielle Bestimmung für den Versuch, d. h. für das begonnene, aber nicht ganz zur Ausführung gelangte Verbrechen, so kann die Handlung nicht mit der vollen Strafe für das Verbrechen geahndet werden.

Auf unser Thema übergehend müssen wir constatieren, dass das einseitige Eheversprechen keine ihrer Natur nach vollständige Handlung ist, erst ein Rückversprechen gibt dem Handel, die den Ehepacten eigene Gegenseitigkeit. Auch diese Erwägung ist geeignet, uns für die mildere Lehrmeinung zu stimmen.

8. Zu demselben Ziele gelangen wir, wenn wir erwägen, dass die uns beschäftigende Rechtsbestimmung einen Gegenstand betrifft, welcher den sogenannten materiae odiosae beizuzählen ist. Es sind keineswegs alle Strafgesetze von dieser Gattung, so wird zB. allgemein gelehrt, dass die Strafbestimmungen des Privilegiums des Canons als favorabiles zu behandeln sind, weil zum Wohle des ganzen clericalen Standes erlassen. Auf die Frage, welche Materien als odios zu gelten haben, zählt Suarez die irritierenden Gesetze auf[4]). Zu diesen gehört unzweifelhaft auch das Ehehindernis des Ver-

---

[1]) ,cum *prohibitorium* sit edictum de matrimonio contrahendo, ut, quicunque non prohibetur, per consequentiam admittatur' (c. 23. X. IV 1).

[2]) *Lega.* De judiciis eccl. 1899. III. p. 25: ,Ast delictum non censetur perpetratum quousque non fuerit *in suo esse perfectum*, seu consummatum, juxta prohibitionem legis, quam laedit'.

[3]) Hollweck, Die kirchl. Strafgesetze. 1899. §. 7.

[4]) De legibus. L. V. c. 2 n. 10: ,tres (species) vel quatuor vi-

brechens. Deshalb gilt es auch hier, das Gesetz streng zu interpretieren, d. h. eher einzuschränken als weiter zu fassen, falls ein Zweifel besteht über die Tragweite der unklaren Worte des Gesetzes. Weil uns nun thatsächlich die Rechtsbestimmungen, welche unsere Streitfrage angehen, im Zweifel lassen über die Beschaffenheit des Eheversprechens, so ist es wohl billig, sich der milderen Interpretation anzuschließen[1]).

9. Noch einmal müssen wir uns mit jener etwas zu complicierten Theorie Sanchez' beschäftigen, die wir oben zwar anführten, ohne sie jedoch einer genaueren Prüfung unterzogen zu haben. Er gibt zu, dass ein rein einseitiges Versprechen, das er pollicitatio nennt, in unserem Falle nicht genügen kann, die Gegenseitigkeit werde aber dadurch bewirkt, dass das Versprechen vom Mitschuldigen angenommen wird. Wie beweist Sanchez diese seine Behauptung? In seinem Tractat über die Sponsalien[2]) unterscheidet er bezüglich des Eheversprechens drei möglichen Fälle: Wurde zuvor von den Parteien über eine Eheschließung verhandelt, so ist es ein Zeichen, dass sie einen zweiseitigen Vertrag beabsichtigten, in welchem Falle das Rückversprechen nicht ausbleiben dürfte. 2. Hat im Gegentheil der eine Theil dem anderen aus Liebe oder Dankbarkeit, etwa um ihn für einen, wenn auch sündhaften Dienst zu belohnen, die Ehe versprochen, so ist auf einen einseitigen Contract zu schließen. In diesem Falle genügt zur Giltigkeit des Versprechens die (stillschweigende) Annahme desselben. 3. Herrscht jedoch Zweifel darüber, ob wir es mit einem Vertrag der ersten oder zweiten Art zu thun haben, so müssen wir uns, der Natur der Sponsalien gemäß, für einen bilateralen Vertrag entscheiden, und ein Rückversprechen ist erfordert.

Die gleiche Doctrin wiederholt Sanchez anlässlich der Behandlung unserer Streitfrage[3]), jedoch mit dem bemerkenswerten Unterschiede, dass er im letzten Falle, d. h. im Zweifel, nicht einen zweiseitigen Contract präsumiert, sondern bei den Contrahenten den Willen

dentur esse praecipuae: videlicet lex poenalis, lex tributum aut onus imponens, lex irritans factum . .'

[1]) Sogar Sanchez gibt es zu: ‚. . et maxime in his poenalibus, et impedimentis matrimonialibus dirimentibus, quae *valde restringenda sunt*' (aaO. n. 2).

[2]) AaO. L. I. Disp. 5 n. 15.

[3]) AaO. L. VII. Disp. 79 n. 21.

voraussetzt, einen einseitigen, unentgeltlichen Vertrag zu schließen. Er läst sich hiebei von der Annahme leiten, den Ehebrechern handle es sich direct nicht um eine zukünftige Ehe, da eine andere im Wege steht, sondern das Eheversprechen sei nur ein Liebeszeichen, ein Geschenk, wie solche unter den Liebenden vorzukommen pflegen.

Leider hat Sanchez unterlassen seine Behauptung zu beweisen. Ja, wie könnte er uns überhaupt davon überzeugen, dass es sich den Ehebrechern nicht um eine künftige Ehe handelt, da doch der eine von ihnen eine künftige Heirat verspricht und der andere das Versprechen annimmt? Das Eheversprechen anlangend ist wohl ein einseitiger Contract denkbar, indem der Annehmende mit der Absicht kein Gegenversprechen macht, um den Versprecher einst entweder zur Einlösung seines Wortes zu mahnen oder um auf die Erfüllung des Versprechens verzichten zu können. Dass jedoch dieses einseitige Versprechen zum Ehehindernisse des Verbrechens genügt, wäre eben zu beweisen.

10. Sehen wir uns zum Schlusse die praktische Seite der untersuchten Meinungsverschiedenheit an. Titius begieng mit der ledigen Caja einen Ehebruch und versprach ihr gleichzeitig die Heirat, sobald seine Frau sterben würde. Caja nahm das Versprechen an, aber mit Bedenken und einigem Zögern. Titius wird bald darauf Witwer und hat die Absicht, Caja zum Altar zu führen. Der Seelsorger befindet sich nun in der Lage, beim Brautexamen unsere Streitfrage zur Anwendung zu bringen. Es ist zweifelhaft, ob ein (stillschweigendes) Gegenversprechen stattgefunden hat, wohl aber wurde das Versprechen angenommen. Beide Sentenzen, sowohl die, welche ein Rückversprechen zum Bestande des Ehehindernisses fordert, als auch jene, welche kein solches verlangt, sind durch ernste, gewichtige Autoritäten vertreten. Lässt der Seelsorger die zwei Ehebrecher zum Ehevertrag schreiten, so fürchtet er einer ungiltigen Handlung beizuwohnen, verweigert er hingegen seine Assistenz, so kann er sich einer Ungerechtigkeit schuldig machen. Was soll er thun? Berathen wir uns mit den Rechtslehrern. Der hl. Antonin meint: ‚es soll der hl. Stuhl um Entscheidung angegangen oder Dispens der Sicherheit wegen eingeholt, das Eheband aber nicht leicht gelöst werden'[1]). Der erste Rath soll vor, der andere nach bereits geschlossener Ehe beachtet

[1]) AaO. ‚. . videtur quod esset dominus Papa consulendus vel petenda dispensatio ad cautelam, nec faciliter dirimendum'.

werden. Der Herausgeber der Moraltheologie Reiffenstuel's[1]) unterscheidet ebenfalls, ob der Zweifel auftaucht, bevor die Ehe eingegangen wurde oder erst nachher. Im ersteren Falle räth er, sich an die strengere Sentenz zu halten, ‚damit das Sacrament nicht der Gefahr der Ungiltigkeit ausgesetzt werde'. Weil der Autor nichts darüber schreibt, was nach bereits geschlossenem Contract zu thun sei, so scheint er für das bestehende Eheband zu stimmen. Diese Maßregel kann wohl für den subjectiven Gewissensbereich von Bedeutung sein, die juristische Streitfrage bleibt ungelöst. Freier und sachlicher urtheilt Gury. Er leugnet die Nothwendigkeit eines Gegenversprechens, fügt aber hinzu: ‚Weil es jedoch der gegentheiligen Sentenz an Wahrscheinlichkeit nicht ermangelt, kann im Zweifel, ob ein Rückversprechen stattgefunden, nach der allgemeinen Regel, das Ehehindernis als zweifelhaft, und somit als nicht vorhanden, betrachtet werden'. Mit Sicherheit dürfen wir Gury folgen. Seine Doctrin stützt sich auf allgemein anerkannte juristische Principien. Das Ehehindernis des Verbrechens ist eine menschliche Institution[2]). Es herrscht Zweifel darüber, ob das Gesetz in einer solchen Ausdehnung existiere, dass auch schon das gegebene Eheversprechen mit dem Ehebruche vereint, das Hindernis bewirke. Wir sind berechtigt, uns in dieser Lage des Principes zu bedienen: ‚Ein zweifelhaftes Ehehindernis ist kein Hindernis'.

---

[1]) *Massaeus Kresslinger*. 1739.

[2]) David konnte Bethsabee heiraten. Nicht das ‚Dictum' post c. 7 C. 31 qu. 1, sondern die Glossa ad v. ‚in veteri' gibt den richtigen Grund davon an.

Recensionen.

Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Von Dr. J. B. Sägmüller, Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Erster Theil. Freiburg i. B., Herder, 1900. 144 S.

Die Vortheile, welche ein den eigenen Zuhörern vorliegendes Lehrbuch für die akademische Lehr- und Lernthätigkeit bietet, veranlassten den H. Verf. zur Abfassung eines solchen Lehrbuches, von dem er den ersten Theil der Öffentlichkeit übergeben hat. Sehen wir uns das Werk vorerst dieser seiner formellen Seite nach an, so wird allerdings ein abschließendes Urtheil nicht vor dem Erscheinen der noch fehlenden Theile möglich sein, da ja an ein akademisches Lehrbuch auch wichtige Anforderungen bezüglich einer geeigneten Ein- und Vertheilung des Stoffes gestellt werden müssen. Was aber die sonstige formelle Seite des Buches, und namentlich den sprachlichen Ausdruck der Gedanken betrifft, kann sich meiner Meinung nach das Lehrbuch Sägmüllers mit unsern besten Lehrbüchern messen. Mit vielem Erfolge hat der Verf. sich bemüht, ein sehr inhaltreiches Werk, das zum Nachdenken und Eindringen anregt, den Studierenden in die Hand zu geben. Trotzdem läſst sich dem Stile, dem man es ansieht, daſs er zum Zwecke inhaltreicher Kürze sorgfältig durchdacht ist, Dunkelheit oder Ungenauigkeit im allgemeinen nicht nachsagen. Einige Stellen riefen mir allerdings das bekannte: compendia sunt dispendia ins Gedächtnis. So ist es zB. wohl auf Rechnung allzu großer Kürze zu setzen, wenn vom jus divinum und jus humanum einfach gesagt wird: ‚Ersteres wird auch wohl jus naturale, letzteres jus posi-

tivum genannt', da doch das göttliche Recht theils positives theils natürliches Recht ist. Ebenso, wenn es S. 82 heißt, dass während die bischöfliche Gewalt gegen das **jus commune** nichts vermag, ‚die bischöfliche Gesetzgebung **secundum** und **praeter jus commune** unbeschränkt ist'. Schon seit manchen Jahrhunderten ist vieles, was lediglich **praeter jus commune** ist, dem bischöflichen Gesetzgebungsrechte entzogen und dem päpstlichen reserviert; so kann weder ein Bischof noch ein Provincial- oder Plenarconcil eine neue Irregularität, ein neues Ehehindernis auch nur für ihren Competenzbezirk einführen, keinen neuen gebotenen Feier- oder Fasttag einsetzen usw. Indessen müssen wir dem Verf. die Gerechtigkeit widerfahren lassen, dass er sein Buch eben als Textbuch für den akademischen Unterricht gedacht hat, und der Gefahr, infolge allzu kurzer Fassung Irrthümer zu veranlassen, durch die ausführlichere Erklärung des Lehrers vorgebeugt wird. Trotz der Kürze wirkt die Lesung keineswegs ermüdend; was ohne Zweifel vorzugsweise der Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks zu verdanken ist. Auch die Zahl und Auswahl der Citate scheint mir recht gut getroffen zu sein.

Dieser erste Theil des Werkes enthält nach einer Einleitung (S. 1—20) das erste Buch: ‚Kirche und Kirchenpolitik', und das zweite: ‚Die (materiellen und formellen) Quellen des Kirchenrechtes'. Die vom Verf. vorgetragenen Anschauungen beruhen offenbar auf umfassenden und recht gründlichen Studien. Wenn der noch übrige Theil des Werkes auf der gleichen Höhe sich hält, wird S's Kirchenrecht auch inhaltlich unsern besten Lehrbüchern zugerechnet werden müssen.

Sehr anerkennenswert ist es, dass der Verf. gegenüber den bekannten Bestrebungen, die Lehren der ungläubigen Rechtsphilosophie auch in das katholische Kirchenrecht hineinzutragen, sich unumwunden für die Existenz einer natürlichen nicht nur sittlichen sondern auch rechtlichen Ordnung ausspricht. ‚Quelle und Urheber des Rechtes ist Gott, und zwar nicht bloß mittelbar, insofern er die Menschen den nothwendig Recht hervorbringenden socialen Bedürfnissen unterworfen oder insofern er ihnen die Rechtsidee gegeben hat, sondern durch die Begründung des Naturrechts' (S. 1 f.). Er nimmt auch Stellung zu der bekannten Controverse über das Wesen des Rechtes, indem er sagt, die äußere Erzwingbarkeit bilde ‚kein wesentliches Moment im Begriffe des Rechts, sondern nur ein integrierendes'. Die gleich darauf folgenden Sätze: ‚Je mehr eine Gesellschaft diese Erzwingbarkeit (soll heißen: Mittel zur Erzwingung) hat, desto vollkommener ist

ihr Recht. Am vollkommensten erscheint also das Recht im Staate' scheinen mir, wenn sie auch einen einigermaßen richtigen Sinn zulassen, doch eine irrige Auffassung allzu nahe zu legen, nämlich die, dass die innere oder wesentliche Vollkommenheit des Rechtes von dem äußeren Rechtsschutze bedingt ist, und demnach jenes Recht, welches im Falle seiner Verletzung, sei es andauernd, sei es bloß augenblicklich keinen äußeren Schutz findet, nur ein unvollkommenes Recht genannt werden müsste. Das ist aber offenbar falsch. Auch den stärksten und demnach in sich vollkommensten Rechten steht oft keine Macht zur Seite, welche sie erzwingt. Das gilt nicht bloß, namentlich unter den heutigen Verhältnissen, von sehr vielen göttlichen Rechten der Kirche, die viel besser begründet und der Erzwingung viel mehr bedürftig sind, als so manche vom Staate gewährleistete und eventuell thatsächlich erzwungene Rechte; es gilt auch von manchen, zweifellos von der Natur gegebenen, vom Staate aber nicht anerkannten Rechten, deren Erzwingung seitens der Rechtsinhaber infolgedessen oft unmöglich ist. An seiner inneren wesentlichen Vollkommenheit verliert ein Recht nichts, wenn seine thatsächliche Erzwingung durch irgend welche Umstände zeitlich oder dauernd unmöglich gemacht wird. Wer auf einer Reise durch Afrika in die Gewalt von Cannibalen fällt, die ihn ausrauben und umbringen, dessen Rechte auf Habe und auf Leben verlieren nichts von ihrer Vollkommenheit dadurch, dass seine und seiner Begleiter äußeren Kräfte völlig ungenügend sind, ihre Rechte zu schützen. Wir halten diese Rechtsverletzung ohne Rücksicht auf die größere oder geringere subjective Schuldbarkeit der Verletzenden auch nicht für geringer als jene, welche in unserem Europa demjenigen widerfährt, welcher auf irgend einer Landstraße von Räubern ausgeraubt und ums Leben gebracht wird, wenn auch der Staat noch so viele äußere Mittel hat, derartige Ungerechtigkeiten hintanzuhalten. Ferner wird wohl auf die weitere Frage, welches Unrecht größer sei, die Verletzung des Rechtes auf äußere Güter oder die des Rechtes auf das Leben, die Antwort erfolgen müssen, die Verletzung des letzteren sei verwerflicher und größer, als die des ersteren, und zwar aus dem Grunde, weil das Leben ein größeres oder höheres Gut ist als die äußeren Güter und daher auch das Recht auf das Leben in sich vollkommener als das Recht auf äußere Güter. Es gibt einen Gradunterschied zwischen den einzelnen Rechten, welcher unabhängig ist von dem stärkeren und vollkommeneren oder minder starken und minder vollkommenen Schutze, den die Rechte genießen.

Das Recht gehört seinem Wesen nach der moralischen Ordnung an; es besteht in der Befugnis (in dem moralischen Können) von einem andern etwas zu verlangen und im Falle der Weigerung entsprechende Zwangsmittel anzuwenden. Dieses letztere Element, die Befugnis, im Falle der Weigerung auch Zwangsmittel anzuwenden, macht den Unterschied des Rechtes oder einer rechtlichen Befugnis von einem nicht rechtlichen Anspruche aus, sowie den Unterschied der Rechts- von den bloßen sittlichen Pflichten. Wohlthaten führen die Pflicht der Dankbarkeit herbei seitens dessen, der die Wohlthaten erhalten; der Wohlthäter hat einen Anspruch auf Dankbarkeit. Dankbarkeit ist aber lediglich eine sittliche nicht eine Rechts-Pflicht, der Anspruch auf Dankbarkeit nur ein sittlicher, nicht ein rechtlicher Anspruch. Dankbarkeit darf daher nicht durch Entziehung dessen, was dem Verpflichteten von Rechtswegen gebürt, erzwungen werden. Wie nun der Anspruch auf Dankbarkeit und die Pflicht der Dankbarkeit stärker und minder stark d. h. vollkommener und minder vollkommen sein kann, je nachdem er in größerem oder nur geringerem Maße begrüudet ist, so kann auch ein Recht stärker und weniger stark, mehr begründet und weniger begründet sein. Gerade in der Stärke oder in der festen Begründetheit besteht die innere Vollkommenheit des Rechtes. Leitet man aber die Vollkommenheit des Rechtes lediglich aus dem äußeren Schutze ab, der demselben zur Seite steht, so begünstigt man damit die Auffassung, gemäß welcher der thatsächliche Schutz oder die wirklich stattfindende Erzwingung zum Begriff des Rechtes gehört. Diese falsche Auffassung ist das Resultat der modernen ungläubigen und vielfach materialistischen Rechtsphilosophie. Schließlich sei noch bemerkt, dass auch schon die vom Verf. ausgesprochene Ansicht, die Erzwingbarkeit sei nur ein integrierendes Moment im Begriffe des Rechtes, gehöre aber nicht zum Wesen desselben, besser mit unserer als mit der vom Verf. selbst vorgetragenen Ansicht sich vereinbaren lässt. Wenn die Erzwingbarkeit außerhalb des Wesens des Rechtes liegt, dann wird auch der größere oder geringere Grad der wesentlichen Vollkommenheit nicht in der schwierigeren oder leichteren thatsächlichen Erzwingung zu suchen sein.

Bei der Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat betont der Verf. vorerst die völlige Unabhängigkeit der ersteren vom letzteren sowie die Nothwendigkeit eines freundlichen Zusammengehens beider Gewalten, wobei er kurz und klar die mannigfachen Vortheile, welche dem Staate aus der Thätigkeit der Kirche erwachsen, hervorhebt. Dass diese völlige Unabhängigkeit besteht und zwar nach gött-

lichem Rechte, wurde in neuerer Zeit den liberalen Rechts- und Staatstheorien gegenüber nicht nur im Syllabus prop. 19. 20 behauptet, sondern auch in der zweifellos dogmatischen Encyklika Pius IX. Quanta cura vom 8. December 1864. Der Verf. tritt auch ein für ‚eine gewisse Superiorität der Kirche' und sagt von ihr ganz richtig, dass sie sich ‚aus dem Wesen der Sache ergebe'. Bei der genaueren Darstellung dieser Superiorität spricht er sich zwar für eine potestas directiva der Kirche gegenüber dem Staate aus, gibt aber auch zu, dass die potestas ecclesiae indirecta in temporalia principiell viel für sich habe, wenn sie auch praktisch nicht durchführbar sei. Es wird nöthig sein, die ganze Stelle hier mitzutheilen (S. 37). ‚Wegen des höheren Zweckes kommt der Kirche gegenüber dem Staate eine potestas directiva zu. Diese besteht darin, dass die Kirche das Recht und die Pflicht hat, belehrend, mahnend, warnend, vorschreibend und strafend die Gewissen von Fürsten und Völkern aufzuklären, ihnen ihre Pflichten gegen Gott und die Religion vorzuhalten und darüber zu entscheiden, was sittlich erlaubt ist und was nicht. Dagegen ist die potestas ecclesiae directa in temporalia nicht im Wesen der Kirche begründet und nicht mehr als eine historische Erscheinung. Darnach hätte die Kirche das Recht, unmittelbar um der zeitlichen Wohlfahrt willen über die irdischen Angelegenheiten frei zu verfügen. Diese Meinung wurde im Mittelalter nicht etwa nur theoretisch vertreten, sondern auch in einzelnen Fällen praktisch beansprucht. Aber auch schon die im Mittelalter geforderte, in der Neuzeit namentlich durch Bellarmin genauer formulierte und vertheidigte potestas ecclesiae indirecta in temporalia ist praktisch nicht durchführbar, soviel sie principiell für sich hat und soviel Anklang sie heute noch findet. Darnach hat die Kirche Gewalt und Befugnis nur in den geistlichen und übernatürlichen Dingen. Aber in Consequenz hiervon hat sie das Recht, auch in zeitlichen Dingen zu entscheiden und vorzugehen, soweit es die sittlichen und religiösen Interessen verlangen, ratione peccati, wie der mittelalterliche Ausdruck lautet. Thatsächlich kann eine namentlich unter den heutigen Verhältnissen abgegebene Erklärung von seiten der obersten kirchlichen Behörde, dass ein Staatsgesetz oder ein ganzer Complex von Staatsgesetzen unsittlich oder gar nichtig (irritus) sei, nur die Bedeutung haben, dass dieselben für die Gewissen und den kirchlichen Rechtsbereich keine Geltung hätten. An der staatsrechtlichen Geltung derselben wird hierdurch nichts geändert'.

Diese Darlegung scheint mir der erforderlichen Klarheit zu entbehren und die Unklarheit nur zum geringsten Theile davon herzurühren, dass der Verf. die Ausdrücke **potestas directiva** und **indirecta** nicht so nimmt, wie sie gewöhnlich genommen werden. Ganz richtig sagt er, und wir stimmen ihm vollständig darin bei, ‚dass die Kirche das Recht und die Pflicht hat, belehrend, mahnend, warnend, vorschreibend und strafend die Gewissen von Fürsten und Völkern aufzuklären, ihnen ihre Pflichten gegen Gott und die Religion vorzuhalten und darüber zu entscheiden, was sittlich erlaubt ist und was nicht'. Der Verf. will damit offenbar sagen, dass die Kirche das gesammte von Gott gegebene Sittengesetz, das natürliche und das positive, mit den menschlichen Pflichten und Rechten, die es enthält, bewahren muss, dass sie darum auch nicht nur dasselbe unfehlbar erklären, sondern auch entscheiden kann, ob in einem einzelnen Falle durch eine menschliche Handlung das Sittengesetz verletzt wird oder nicht, sowie ferner, dass sie zur größeren Sicherung der Beobachtung des gesammten göttlichen und kirchlichen Gesetzes alle ihre Untergebenen anhalten kann. Das ist es nun aber, was man als Theil der **potestas indirecta Ecclesiae in temporalia** gewöhnlich auffasst und hinstellt; ja man wird zugeben müssen, dass es den Haupttheil dieser indirecten Gewalt ausmacht. Mit vollem Rechte wird es aber auch so aufgefasst. Denn unter indirecter Gewalt über Zeitliches versteht man jene, welche sich unmittelbar oder direct auf Höheres, unser übernatürliches Ziel Betreffendes bezieht, auf das Zeitliche aber nur dann und insofern, wann und inwiefern das Höhere mit dem Zeitlichen so verbunden ist, dass die Gewalt über das Höhere nicht wirksam ausgeübt werden kann, ohne dass auch das Zeitliche von dieser Gewalt berührt wird. Allerdings begreift die indirecte Gewalt der Kirche über zeitliche Angelegenheit auch noch andere Rechte in sich als jenes, welches aus ihrer Befugnis, für die Beobachtung des gesammten Sittengesetzes Sorge zu tragen, sich ergibt. Doch sagten wir, die so aufgefasste und erklärte indirecte Gewalt der Kirche schließe als einen Haupttheil in sich die Execution des göttlichen Sittengesetzes. Dieses umfasst ja nicht nur jene Handlungen, die sich unmittelbar auf Gott beziehen, wie Gebet, Gelübde, Eid usw. sondern auch solche, welche einen zeitlichen Zweck verfolgen, wie zB. den Erwerb zeitlicher Güter, Erhaltung und Schutz des eigenen Lebens usw. Solche Handlungen, die an sich einen zeitlichen Zweck verfolgen, stehen unter der Gewalt der Kirche, nicht insofern sie zeitlich sind, d. h. insofern sie einen

zeitlichen Zweck verfolgen, sondern insofern sie mit dem Sittengesetze übereinstimmen oder nicht. Diese letztere Rücksicht bildet den Gegenstand, welcher unmittelbar oder direct unter der Jurisdiction der Kirche steht; weil aber diese Rücksicht einer Handlung anhaftet, die einen zeitlichen Zweck verfolgt, und die Gewalt der Kirche nicht wirksam ausgeübt werden kann, ohne dass die ganze Handlung von derselben berührt wird, so muss mittelbar oder indirect die Handlung auch ihrer zeitlichen Rücksicht nach, d. h. insofern sie einen zeitlichen Zweck verfolgt, die Autorität der Kirche sich gefallen lassen. So kann also kein Zweifel sein, dass die Vollmacht der Kirche, ihre Untergebenen zur Beobachtung des gesammten göttlichen Sittengesetzes wirksam anzuhalten, eine indirecte Gewalt über Zeitliches in sich schließt. Die Kirche übt ‚ihre Gewalt und Befugnis zunächst in den geistlichen und übernatürlichen Dingen‘ (d. h. in solchen, die zur Erreichung des übernatürlichen Zieles gehören), ‚aber in Consequenz hiervon auch in zeitlichen Dingen‘.

Daher kommt es denn auch, dass man unter der **potestas directiva**, welche der Kirche in zeitlichen Dingen und daher dem Staate gegenüber zukommen soll, regelmäßig etwas anderes versteht, als sie nach des Verf.s Ansicht bedeutet. Man bezeichnet mit ihr nicht eine eigentliche Jurisdictionsgewalt, wie sie nach dem oben Gesagten der Kirche bezüglich des Sittengesetzes zusteht, sondern lediglich eine Befugnis belehrend, ermunternd, mahnend, warnend aufzutreten, mit Ausschließung der Befugnis vorzuschreiben und zu strafen. Jene, welche der Kirche eine bloße **potestas directiva** bezüglich zeitlicher Angelegenheiten zuschreiben, müssen entweder zugeben, dass sie inconsequent sind, oder der Kirche die Vollmacht bestreiten, das ganze Sittengesetz zur Durchführung zu bringen.

Aus dem Gesagten geht auch hervor, wem gegenüber die Kirche eine **potestas indirecta in temporalia** besitzt. Wenn man einfachhin sagt: dem Staate gegenüber, so ist das ungenau. Die Kirche besitzt Jurisdictionsgewalt lediglich über ihre Unterthanen oder Mitglieder; daher besitzt sie indirecte Gewalt über Zeitliches bezüglich jener Inhaber der öffentlichen zeitlichen Gewalt, welche Glieder der Kirche sind. Da nach der katholischen Glaubenslehre der Eintritt in die Kirche durch den giltigen Empfang der Taufe geschieht und jeder Getaufte so lange der Kirche rechtlich angehört, als er den Taufcharakter behält, so muss man folgerichtig sagen, dass die Kirche indirecte Gewalt über zeitliche Angelegenheiten bezüglich jener Staaten besitzt, welche aus Mitgliedern der Kirche bestehen.

Unter der Rücksicht der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Sittengesetze fallen also auch jene menschlichen Handlungen, die einen zeitlichen Zweck verfolgen, der Gewalt der Kirche zu. Das ist es, wie gesagt, was der Verf. potestas directiva nennt. Ganz das Gleiche soll aber auch mit dem mittelalterlichen Ausdruck ratione peccati gesagt werden, den der Verf. als typischen Ausdruck der potestas indirecta ansieht. Derselbe findet sich bekanntlich in der Decretale Novit Innocenz' III. (cap. Novit 13. De judiciis II. 1)[1]). Was dieser scharfe Jurist dort darlegt, ist eben das, was wir oben gesagt haben. Der Streit um das Lehen — dieser Rechtsfall war dem Papste vorgelegt — gehört allerdings nicht vermöge seiner weltlichen oder zeitlichen Rücksicht der Competenz der Kirche an; hätte er nur diese Rücksicht, dann fiele er ausschließlich der Jurisdiction des Königs von Frankreich zu. Ratione peccati aber, unter der Rücksicht einer etwaigen Nichtübereinstimmung mit dem Sittengesetze, sagt der Papst, gehört der Streit zur Competenz der Kirche; da eben die kirchliche Autorität ‚darüber zu entscheiden hat, was sittlich erlaubt ist und was nicht'.

Betreffs der von ihm so benannten indirecten Gewalt sagt dann der Verf., dass sie ‚praktisch nicht durchführbar' sei. Was er aber zur Begründung dieses Einwurfes anführt, zeigt, dass derselbe sich ebensowohl gegen die von ihm so genannte directive Gewalt erheben läst. Nur wenige Worte mögen hierüber genügen. Vor allem ist zu bemerken, dass die Verurtheilung staatlicher Gesetze seitens der kirchlichen Autorität ‚unter den heutigen Verhältnissen' dieselbe wesentliche Wirkung hat, wie in der mittelalterlichen Zeit. Der Unterschied zwischen Einst und Jetzt besteht nur darin, dass die objective Wirkung einer solchen Verurtheilung jetzt noch weniger anerkannt wird als früher. Daher halten wir eine öftere Betonung der ‚heutigen Verhältnisse' bei Besprechung solcher Grundfragen mindestens für verfänglich. Die Wirkung der in Rede stehenden Verurtheilung staatlicher Gesetze besteht in der Gewissheit darüber, dass die Gesetze nicht verpflichten, d. h. also nicht beobachtet zu werden brauchen, vielleicht sogar nicht beobachtet werden dürfen. Wenn der Verf. als Gegenstand der kirchlichen Erklärung anführt, die Gesetze seien ‚unsittlich oder gar nichtig (irritus)', so hat diese Steigerung keinen Sinn,

---

1) Non enim intendimus judicare de feudo . . sed decernere de peccato.



da ein unsittliches Gesetz nothwendig auch nichtig oder ungiltig ist. Ja zur Nichtigkeit oder Ungiltigkeit eines Gesetzes ist nicht einmal erforderlich, dass es im eigentlichen Sinne des Wortes unsittlich sei; es genügt, dass der Staat zum Erlassen desselben keine Competenz besitzt, wenn der Gegenstand auch gar nicht unsittlich ist. Gewiss bedeutet dann diese Nichtigkeit, dass die Gesetze ‚für die Gewissen und für den kirchlichen Rechtsbereich keine Geltung' haben. Damit ist aber auch an der staatsrechtlichen Geltung sehr viel geändert, wenn man nicht etwa das Wort ‚staatsrechtlich' in einem für Christen unzulässigen, weil allzu engen Sinne auffasst. Die Staatsgesetze führen nämlich als solche durchgehends eine Gewissenspflicht herbei, da die staatliche Autorität von Gott gesetzt ist und die Gewalt hat, ihre Untergebenen auch im Gewissen zu verpflichten. Unter staatsrechtlicher Geltung hat man also jene Geltung zu verstehen, welche eine Gewissenspflicht herbeiführt, die Gesetze zu beobachten und zugleich etwa auch eine durch die Zwangsgewalt des Staates veranlasste äußere Nothwendigkeit. Die Verwerfung eines staatlichen Gesetzes seitens der competenten kirchlichen Autorität hat zur Folge, dass über das Nichtvorhandensein einer Gewissenspflicht kein Zweifel mehr besteht, also nur etwa mehr die äußere Noth vorliegt, in irgend einer Weise mit dem Staatsgesetze sich abzufinden, um der etwa angedrohten Strafe zu entgehen. Nur wenn man das Wort ‚staatsrechtliche Geltung' in dem Sinne einer durch die Zwangsgewalt des Staates herbeigeführten äußeren Nothwendigkeit, die Gesetze zu beobachten versteht, kann man sagen, dass die Verurtheilung der Gesetze seitens der competenten kirchlichen Autorität in ihrer staatsrechtlichen Geltung nichts ändern. Daraus ergibt sich denn auch, dass die Wirkung der kirchlichen Verurtheilung staatlicher Gesetze heute objectiv dieselbe ist wie im Mittelalter.

Wir wiederholen, dass die vorstehenden Bemerkungen wenigstens zum guten Theile sich mehr auf die vom Verf. gebrauchten Worte, als auf die Sache, die in Behandlung steht, selbst beziehen; der Verf. anerkennt die Vollmacht der Kirche, alle ihre Glieder zur Beobachtung des gesammten göttlichen Gesetzes durch ihre gesetzgebende und executive Gewalt anzuhalten. So sehen wir denn dem Erscheinen der folgenden Theile des Werkes mit Freude entgegen.

Rom. Jos. Biederlack S. J.

1. **Encyclopaedia biblica.** A critical Dictionary of the literary, political and religious History, the Archaeology, Geography and natural History of the Bible, edited by T. K. *Cheyne* and J. S. *Black*. Vol. II, E to K. London, A. and Ch. Black, 1901. 4. 4 Blätter und Spalte 1145—2688.

2. **A Dictionary of the Bible,** dealing with its Language, Literature and Contents including the Biblical Theology, edited by J. *Hastings*, with the assistance of J. A. *Selbie*, and, chiefly in the revision of the proofs, of A. B. *Davidson*, S. R. *Driver*, H. B. *Swete*. Vol. I (XV, 864 S.), II (XV, 870 S.), III (bis Pleiades. XV, 896 S.). Edinburgh, T. and T. Clark, 1898—1900. 4.

3. **The Jewish Encyclopaedia.** A descriptive Record of the History, Religion, Literature and Customs of the Jewish People from the earliest Times to the present Day. Prepared by more than 400 Scholars and Specialists. Vol. I. Aach — Apocalyptic Literature. New York and London, Funk and Wagnalls Company, 1901. 4. XXXVIII, 685 S.

1. Der erste Band der englischen Encyclopaedia biblica wurde schon im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift eingehend besprochen (XXIV. S. 369—72). In diesem Jahre ist der zweite Theil des wichtigen Werkes erschienen, welcher die Artikel von E bis K einschließlich behandelt. Die an dem ersten Bande gerühmten Vorzüge zeichnen auch diese Fortsetzung aus. Da die Artikel meist von hervorragenden Vertretern und Führern der modernen kritischen Bibelwissenschaft verfasst sind, gewähren sie die beste Gelegenheit, sich über die Aufstellungen dieser kritischen Schule zu orientieren. Manche textkritische Bemerkungen, geschichtliche und archäologische Ausführungen bieten jedem Bibelforscher lehrreichen und anregenden Stoff. Zusammenfassende Darstellungen wie zB. die von W. M. Müller über Ägypten (Sp. 1203—48) oder Fr. Brown über biblische Geographie (Sp. 1685 — 1704), über hebräische Eschatologie von R. H. Charles (S. 1335—90), Morris Jastrow jun. über die Hethiter (Sp. 2094—2101), von Hermann Guthe über die Geschichte Israels (Sp. 2217—89) u. a. bringen trotz der häufigen kritischen Beimischungen doch viel wertvolles und nützliches Material. Auch die ausführlichen Erörterungen über die einzelnen biblischen Bücher, wie zB. vom Herausgeber T. K. Cheyne über Isaias, Job, Jonas, Esdras-Nehemias (mit † W. H. Kosters), C. H. Toy über Ecclesiasticus und Ezechiel, G. F. Moore über Genesis,

Exodus, Josue, Richter, † W. Robertson Smith und E. Kautzsch über die Bücher der Könige, S. R. Driver über Joel u. a. enthalten nebenbei manche gute Bemerkungen, obwohl hier, wie auch im Artikel Hexateuch von Julius Wellhausen (revidierter Abdruck aus der Encyclopaedia Britannica) und in sehr vielen andern, die Hauptsache selbst ganz und gar auf den luftigen kritischen Hypothesen aufgebaut ist.

Denselben Geist athmen natürlich auch die neutestamentlichen Artikel, unter welchen besonders die Abhandlung über die Evangelien von E. A. Abbot und P. W. Schmiedel (Sp. 1761—1898), Johannes vom gleichen Züricher Professor Schmiedel (Sp. 2503—62), Galatien und Galaterbrief von demselben im Verein mit W. J. Woodhouse (Sp. 1589—1626) hervorragen. In vielen dieser neutestamentlichen Ausführungen macht sich jener hyperkritische Geist in einer Weise geltend, dass die Darstellung auf den gläubigen Leser und Forscher fast abstoßend wirken muss. Im Artikel ‚Jesus‘ von † A. B. Bruce (Sp. 2435—54) findet man eine Willkür und Zweifelsucht, die allerdings ganz auf der Höhe der Zeit steht, aber gerade dem Heiligsten und Erhabensten gegenüber überaus traurig und beklagenswert ist. Ganz nach dem Muster der deutschen Professoren, auf die der Leser verwiesen wird, wie Pfleiderer, Weizsäcker, Wellhausen, Harnack u. a., geht man über die Gottheit Christi einfach stillschweigend hinweg, seine Wunder geben nur Anlass zu skeptischen Fragen, sein ‚Messiasbewusstsein‘ wird aus Deutero-Isaias (K. 40–66) hergeleitet (Sp. 2449), die Leidensgeschichte wird als eine ‚Mischung von Wahrheit und zweifelhafter Legende‘ bezeichnet (Sp. 2452) und schließlich aus allem der Schluss gezogen: ‚Jesus war das Kind seiner Zeit und seines Volkes. Aber seine geistigen Anschauungen sind reine Wahrheit, giltig für alle Zeiten‘ (Sp. 2454).

Aber auch da, wo keine himmelweite, grundsätzliche Verschiedenheit den gläubigen Leser von den Kritikern trennt, wird er doch von manchen Theilen dieser Encyklopädie wenig befriedigt sein. Die naturwissenschaftlichen Beiträge über die biblische Fauna und Flora sind vielfach ziemlich dürftig ausgefallen; auch wird nicht selten zu viel Gewicht auf willkürliche Einfälle gelegt und die Literatur vernachlässigt. Der wichtige Artikel über Jerusalem entspricht nicht den berechtigten Anforderungen, trotz seiner drei Autoren W. R. Smith, G. A. Smith und C. R. Conder (Sp. 2407—32). Ein typisches Beispiel von Oberflächlichkeit bietet die Bibliographie am

11*

Schluſs desselben (Sp. 1231, wie es scheint vom Herausgeber Cheyne): der hochangesehene katholische Paläſtinaforscher Guérin durfte nicht übergangen werden; da er drei Bände über Judäa geschrieben hat und Jerusalem in Judäa liegt, wird er in einem der drei Bände wohl etwas über die hl. Stadt haben müssen; also citiert man flugs: ‚Guérin, *Judée* 1868—69‘, obschon Guérin die hl. Stadt darin überhaupt nicht behandelt, wohl aber ihr einen besonderen Band gewidmet hat, der 20 Jahre später erschienen ist.

Auch sonst geben die gerade für ein Reallexikon so überaus wichtigen bibliographischen Angaben zu recht vielen Wünschen Anlaſs; namentlich sollte ein solches Werk die katholische Literatur nicht durchwegs einfach ignorieren, und in seinen Hinweisen nicht so hohe Voraussetzungen machen, daſs vielfach nur der Specialforscher sich darin zurechtfinden wird. — In technischer Beziehung erweist sich im übrigen auch dieser zweite Band als ein Werk von musterhafter Vollkommenheit.

2. Das zweite englische Bibellexikon, J. Hastings' Dictionary of the Bible, ist dem besprochenen Cheyne'schen in der Anlage und dem Umfange sehr ähnlich. Von demselben liegen schon drei Bände vollendet vor, die seit 1898 bei Clark in Edinburgh erschienen sind; ein vierter in der Presse befindlicher Band wird das Werk zum Abschluſs bringen. Die Zahl der Mitarbeiter an demselben ist vielleicht noch größer als bei der Encyclopaedia biblica; doch sind sie mehr ausschließlich aus den englischen und amerikanischen Kreisen gewählt worden: während man unter den 53 Autoren der Encyclopaedia 15 Deutsche, Holländer und Schweizer antrifft, begegnen einem unter den circa 120 Verfassern bei Hastings nur die Namen von Dobschütz, Hommel, König, Nestle, Nowack neben den englisch-amerikanischen Gelehrten.

Der Charakter des ganzen Werkes ist natürlich auch hochwissenschaftlich, und leider vielfach auch hochkritisch, obwohl im allgemeinen eine mehr conservative Richtung, als bei dem Londoner Bibelwerk, eingehalten wurde. So kommt zB. in dem sehr ausführlichen Artikel über Jesus Christus von W. Sanday (2, S. 603—53; 50 Seiten, gegen 10 bei Cheyne) in vielen Punkten die positiv gläubige Anschauung und das gute Recht der Tradition gegenüber der negativen Kritik in wohlthuender Weise zum Ausdruck. Allerdings wäre auch da noch gar manches zu wünschen, und vieles muſs mit in den Kauf genommen werden, wie zB. daſs die katholische Literatur wieder fast

ganz unberücksichtigt bleibt (nur Didons Jésus Christ wird eben erwähnt) u. a. Doch in vielen anderen Abhandlungen, zB. über die alttestamentlichen Bücher, ist nicht nur dieses zu bedauern, sondern es zeigt sich in denselben vielfach auch die willkürliche Hyperkritik mit all ihren subjectiven und unbewiesenen Theorien.

Auch in den topographischen Artikeln, an denen C. R. Conder einen großen Antheil hat, kommen häufig wenig bewiesene Anschauungen zur Geltung. Die naturwissenschaftlichen Beiträge sind von dem vorzüglichen Kenner der orientalischen Flora G. E. Post in Beirut, bearbeitet worden; leider hat derselbe dabei die ausgedehnte einschlägige Literatur nur wenig berücksichtigt, obwohl gerade derartige Angaben für ein Nachschlagewerk von ganz besonderem Werte sind. Die namentlich für solche Gegenstände wichtigen erläuternden Illustrationen sind, wie es scheint, misslungen; nur von drei Bäumen (Ceder, Steineiche, Johannesbrotbaum), so viel ich gesehen, haben sich klägliche Bilder in die zwei ersten Bände verirrt, während der dritte, ebenso wie Cheynes Encyclopaedia, von einigen archäologischen Figuren abgesehen, ganz auf Abbildungen verzichtet hat.

Die biblisch-theologischen Abhandlungen, denen Hastings Dictionary größere Beachtung schenkt als die Encyclopaedia, bringen manche lehrreiche Ausführungen vom protestantischen Standpunkt aus.

Angesichts der Thatsache aber, dass zwei so bedeutende und groß angelegte kritische Bibelwerke in verhältnismäßig kurzer Zeit erscheinen, wird sich umso mehr der Wunsch regen, dass auch katholischerseits neben dem allzu umfangreichen und kostspieligen Vigouroux'schen Dictionnaire de la Bible bald ein biblisches Handlexikon fertig gestellt werde. Das schon seit Jahren angekündigte Lexicon antiquitatum biblicarum des Cursus Scripturae Sacrae wird hoffentlich bald diesem Wunsch entgegen kommen.

3. Die ‚Jewish Encyclopaedia‘ wird dem Exegeten und jedem Theologen eine willkommene Ergänzung zu den eigentlichen biblischen Wörterbüchern bieten.

Das neue Unternehmen hat sich zur Aufgabe gestellt, das gesammte Gebiet der Geschichte, Religion, Literatur und Cultur des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis auf die Gegenwart zu behandeln. Über alle einschlägigen Fragen sollen Einzeluntersuchungen angestellt und zu einem großen, wissenschaftlichen Nachschlagewerk in Form einer zwölfbändigen Encyklopädie vereinigt werden. Die große Bedeutung eines solchen Unternehmens wird jedem von selbst

einleuchten. Wenn man bedenkt, wie vielfach sich die zur Behandlung kommenden Fragen mit theologischen und exegetischen Untersuchungen berühren, und wie schwierig und ungenügend die bisherigen Hilfsmittel auf diesem Gebiete dem Suchenden Aufschluss gewährten, wird man das Erscheinen des ersten Bandes der neuen Encyklopädie sicher mit aufrichtiger Freude begrüßen, auch wenn man ganz absieht von der allgemeinen culturhistorischen Bedeutung des Gegenstandes und dem besonderen Interesse, das manche dieser Fragen für die Gegenwart haben.

Die Ausstattung, welche die Verlagshandlung von Funk und Wagnalls Company in New-York und London dem Werke gibt, ist der großen Bedeutung des Unternehmens entsprechend und verdient, ebenso wie bei den besprochenen englischen Werken, uneingeschränkte Anerkennung. Das Papier ist vorzüglich, der zweispaltige Druck schön und klar und vermöge der zweckentsprechenden Abwechselung in den Typen und Abtheilungen im Texte deutlich und übersichtlich. Die Abbildungen, meist nach Photographien oder alten Vorlagen, sind durchweg gut, wenn auch die Zusammenstellung der biblischen Thiere auf der colorierten Doppeltafel S. 606/607 wohl kaum Anspruch auf Vollständigkeit und allseitige wissenschaftliche Genauigkeit erheben wird. Die in manchen deutschen Werken übliche am Rande vermerkte Zählung der Zeilen, die für diese Encyklopädie, und ebenso für die beiden Bibellexika, keine Verwendung findet, würde das genaue Citieren und Auffinden der einzelnen Stellen auf den großen, je zweimal 74 Zeilen enthaltenden Seiten bedeutend erleichtern. — Wie die Verlagshandlung mittheilt, wurden allein auf die Herstellung des ersten Bandes über 500.000 Kronen verwendet; die Kosten des ganzen Werkes werden auf circa 3,750.000 Kronen berechnet.

Die Ausführung steht unter der Leitung eines herausgebenden Ausschusses (Editorial Board) von 13 Mitgliedern, dem als Beirat ein Comité von 15 amerikanischen und 29 europäischen Gelehrten zur Seite steht (Board of Consulting Editors). Man findet darunter hervorragende Forscher aus den verschiedensten Ländern und den verschiedensten Confessionen; es genüge, die Namen von H. Hyvernat (Kath. Universität Washington), G. M. Moore (Andover, Mass.), W. Bacher und J. Goldziher (Budapest), H. Derenbourg (Paris), J. Löw (Szegedin), H. Cort (Leiden), H. L. Strack (Berlin) anzuführen. Ein solcher berathender Ausschuss, in Verbindung mit den mitarbeitenden Gelehrten, deren Zahl 400 übersteigt, wird sicher-

lich geeignet sein, für den wissenschaftlichen und internationalen Charakter des Werkes ein günstiges Vorurtheil zu wecken.

Der Inhalt dürfte im allgemeinen den Erwartungen entsprechen, zu denen diese Namen berechtigen. Er zeichnet sich zunächst durch außerordentliche Reichhaltigkeit aus, wie sie sich bei einem so umfassenden und interessanten Gebiete nothwendig ergeben musste. Um aus der Menge des Stoffes nur das eine oder andere herauszugreifen, so scheinen uns für den Bibelforscher von besonderem Interesse zu sein die Ausführungen über die biblischen Personen und Völker, die sprachlich wichtigen Beiträge über Accente, Abkürzungen, Akrosticha, Alliteration, Alphabet im Hebräischen, die juristischen Erörterungen über Anstiftung (Abetment), Abschaffung von Gesetzen, Freisprechung, Ehebruch, Verwandtschaft u. a., die theologischen Artikel über Angelologie, Zorn Gottes, Anthropomorphismus, Allegorische Erklärung, Thierdienst, Ahnencult, Anbetung, Asmodeus usw. Weiteren Kreisen dürften besonders die geschichtlichen, liturgischen, cultur- und literarhistorischen Abhandlungen willkommen sein. Es werden zB. für jedes Land und jede bedeutendere Stadt die geschichtlichen Nachrichten über die jüdischen Niederlassungen und alles, was damit zusammenhängt, sorgfältig erörtert. Man erhält den genauesten Aufschluss über die Ackerbau treibenden jüdischen Colonien in Palästina, Argentinien, Canada, Rußland, den Vereinigten Staaten, über die Wirksamkeit der Alliance Israélite Universelle, der Anglo-Jewish Association usw. Die liturgischen Gesänge werden nach ihrer Bedeutung und ihrem Gebrauch beim Gottesdienst beschrieben und meist in Text und Melodie mitgetheilt. Über alle Theile der jüdischen Literatur und ihre Geschichte findet man ausführliche Abhandlungen, welche die Ergebnisse der besten Forschungen zusammenfassen. Neben den mannigfachen philosophischen, mythologischen, socialpolitischen und sonstigen Beiträgen nehmen endlich die biographischen Nachrichten über die bedeutenderen jüdischen Familien und Persönlichkeiten der Vergangenheit und Gegenwart einen großen Raum in diesem Lexikon ein; so bietet es zB. theils Notizen und Verweise, theils ausführliche Lebensbeschreibungen über 101 verschiedene Aaron, 42 Abba, 250 Abraham (außer mehreren Abrahams, Abrahamson, Abrahamovich und Abrahamowitsch, Abrams und Abramson) usw.

An Reichhaltigkeit läßt daher der Inhalt nichts zu wünschen übrig. Die Art und Weise der Behandlung die zwar im allgemeinen

nach sachlicher Wissenschaftlichkeit strebt, würde noch gewonnen haben, wenn gewissen kritischen, unbewiesenen Hypothesen gegenüber (vgl. unter Aaron, Abraham, Amos u. a.) größere Zurückhaltung beobachtet worden wäre; auch hätte der confessionelle jüdische Standpunkt in manchen Ausführungen noch mehr zurücktreten können. Vom hl. Ambrosius heißt es zB. ‚Als entschiedener Gegner der Juden einerseits und getreuer Schüler jüdischer Traditionen und jüdischer Lehrer andererseits ist Ambrosius ein merkwürdiges Beispiel der eigenthümlichen Behandlung, die das Judenthum seitens einzelner sowohl, wie ganzer Nationen erfahren hat‘ (S. 489 b). Bei dem Rationalisten Uriel Acosta wird als wahrscheinlicher Grund seines Abfalls vom christlichen Glauben ‚dissatisfaction with the formal routine of Catholicism‘ bezeichnet (S. 167 a); doch wird weiterhin auch berichtet, wie wenig dieser unglückliche Mann im Judenthum Befriedigung fand, und wie er nach wiederholter Unterwerfung endlich durch Selbstmord endete. Gegen Abälard wird wegen seiner Unterwerfung unter die kirchliche Obrigkeit der Vorwurf der Schwäche erhoben: ‚Abälard hatte nicht den Muth eines Martyrers, und obwohl er dem herrschenden Katholicismus seiner Zeit ganz entschieden feindlich gegenüberstand, unterwarf er sich doch aus Schwäche der kirchlichen Obrigkeit‘ (S. 51 a). Besonders mit dem Artikel über Anti-Semitismus werden viele nicht einverstanden sein. Wir wollen nur eines daraus anführen: Mit Fettdruck wird am Rande als Merkwort hervorgehoben ‚Jesuitische Feindseligkeit gegen die Juden‘; als einziger Beweis wird dafür, unter Berufung auf die ‚Kölnische Zeitung‘ vom 6. April 1873, wörtlich im Text gesagt: ‚Die hartnäckigsten Vertheidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit, die Jesuiten, sagten damals (nach 1870) in ihrem Organ „Voce della Verità“: „Wenn je eine Versöhnung zwischen dem Papste und dem Königreich Italien statt haben sollte, würden die Juden wieder ins Ghetto zurück müssen“‘ (S. 643 b). Man dürfte wohl nicht leicht einen Zusammenhang zwischen dieser Äußerung und der hartnäckigen Vertheidigung der päpstlichen Unfehlbarkeit auffinden; noch schwieriger ist es aber jedenfalls, die Jesuiten für die ‚Voce della Verità‘ verantwortlich zu machen: Das ganz selbständige römische Blatt gehört weder den Jesuiten, noch steht es unter ihrem Einfluſs, und kann nur von demjenigen als Jesuiten-Organ bezeichnet werden, der alles irgendwie Römisch-Katholische zugleich als ‚jesuitisch‘ betrachtet. Wissenschaftlich ist aber diese Betrachtungsweise nicht.

Im Einzelnen möchten wir noch auf folgende Punkte hinweisen. In der Einleitung wird (S. XXV) das zur Anwendung kommende Transscriptions-System für hebräische, aramäische und arabische Wörter vorgelegt. Schon darüber ließe sich manches bemerken, weshalb zB. in der hebräischen Vocalbezeichnung gar kein Unterschied gemacht wird zwischen langen, kurzen und Halb-Vokalen (bei Shwa), so daſs zB. e für ◌ֵ, ◌ֶ, ◌ְ und ◌ֱ stehen soll. Nachdem aber einmal dieses System als Norm angenommen worden, ist es zu bedauern, daſs es in zahlreichen Fällen von den Mitarbeitern doch nicht befolgt wird. Wenn zB. S. XXVI erklärt wird, der arabische Artikel werde ‚invariably' *al* geschrieben, und im Text findet man bald *ul*, bald *el*, bald *al* dafür, so ist das wenigstens nicht consequent (vgl. zB. 43. 49 250 usw.); ähnlich müſste es statt Abd überall *'Abd*, statt Akiba *Akiba* heißen u. a. Namentlich stößt es den Leser, wenn derselbe Ort einmal *El-Chuderah* (S. 250 b) und auf der folgenden Seite *Hudirah* heißt. Bei Eigennamen wäre es sicher sehr wünschenswert, wenn der Transscription wenigstens die hebräischen, vielleicht auch die arabischen Formen beigefügt würden.

Bei Citaten wird gewöhnlich der Vorname des Verfassers ausgelassen; die correctere Weise, unter Hinzufügung der Vornamen zu citieren, scheint nicht bloß für Müller und Schmid, sondern allgemein durchaus wissenschaftlicher und besser zu sein. Jedenfalls müſste bei mehrbändigen Werken nicht bloß die Seite, sondern auch der Band angeführt werden, selbst wenn man aus dem Inhalt des Citates diesen Band errathen könnte: so ist ungenau zB. bei Abälard die Angabe Opera, ed. Migne p. 659' (S. 51 a) statt ‚Migne, P. Lat. 178, 657 (nicht 659) D', oder Pauly - Wissowa, „Realencyclopädie", p. 7' (S. 129 b) statt 1, 7, oder ‚Kautzsch, Die Apokryphen . . pp. 248, 525' (S. 165 b) statt 2, 248. 525 usw. — Das ‚Ignoramus' auf S. 484 a (unter 'Am haarez) ist nebenbei bemerkt wohl störender Druckfehler für ‚Ignorants'.

Von größerer Bedeutung sind die Ausstellungen, zu denen die biblisch-geographischen und biblisch-naturwissenschaftlichen Artikel Anlaſs geben. Wenngleich die Herausgeber vielleicht im Hinblick auf die neuen englischen Bibellexika diese Realien der Bibel weniger ausführlich behandelt sehen wollten, wäre es doch jedenfalls nothwendig, die einschlägigen Artikel mit größerer Genauigkeit zu bearbeiten. So sind zB. die Ausführungen über ‚Aphek' (S. 663) ganz unbefriedigend; als Illustration wird dann auf der folgenden Seite ein Bild

von dem im Text gar nicht erwähnten Afka (statt Afḳa) am Nahr Ibrahim gebracht: von dem Orte ist aber auch auf dem Bilde nichts zu entdecken, und statt ,near Sidon' sollte es in der Unterschrift ,nördlich von Beirut' heißen. Ebenso wenig befriedigen die Artikel über ,Apes', ,Animals of the Bible', wo als einzige Literatur ,Tristram, Fauna and Flora of Palestine; L. Ch. Hart, Animals of the Bible' angegeben wird (S. 607 b); in der beigefügten Doppeltafel erscheint unter andern als Cony (statt Coney) *Procavia syriaca* statt *Hyrax syriacus* (Klippschiefer) u. a. Bei Aarons Rod (S. 5) wären einige Angaben über die Art der in der Bibel erwähnten Früchte (שְׁקֵדִים Num. 17, 23 hbr.) und über die so häufig auf jüdischen Münzen wiederkehrende Darstellung der Aarons-Rute nicht zu unterlassen gewesen. Für Acacia (= Setimholz) wäre statt *Mimosa nilotica* Linné eher auf *Acacia tortilis* Hayne, *A. Seyal* Delile und *A. nilotica* Delile zu verweisen gewesen (S. 50 b; 144 a) (vgl. meine Streifzüge durch die bibl. Flora S. 146 f., wo auch die Literatur reichhaltiger verzeichnet ist). Zur biblischen Aloe steht die Agave mexicana, deren Bild dem Artikel beigegeben ist (S. 438 a), in gar keiner anderen Beziehung, als dass sie heute fälschlich auch Aloe genannt wird.

Ungeachtet dieser Ausstellungen, die bei einem so groß angelegten Werke sich stets machen und auch leicht würden vermehren lassen, wird jeder unbefangene Kritiker den hohen Wert und das große Verdienst des Unternehmens anerkennen und die Jewish Encyclopaedia als brauchbares Hilfsmittel insbesondere auch für Theologen und Exegeten begrüßen.

Leopold Fonck S. J.

Staatslexikon. Zweite, neubearbeitete Auflage. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben im Auftrage der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland von Dr. Julius Bachem, Rechtsanwalt in Köln. Freiburg i. B. Herdersche Verlagshandlung 1900. I. B. IV S. 1440 Sp.

Die Hoffnung, welche am Schluss der Recension der ersten Auflage dieses Werkes in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1897 S. 718) ausgesprochen wurde, ,dass eine zweite Auflage des schönen Werkes, das der katholischen Wissenschaft zur Ehre gereicht, bald nöthig sein

wird', hat sich erfreulicherweise recht bald erfüllt — 2 Jahre nach vollendetem ersten Erscheinen.

Die hohe Bedeutung eines auf katholischen Grundsätzen beruhenden Staatslexikons leuchtet jedem ein, der sich bewusst ist, welche Schädigung des religiös-sittlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens die falschen Theorien über das Wesen und den Ursprung des Rechtes, sein Verhältnis zur Moral, über Ursprung und Aufgabe der Staaten usw. allüberall verursacht haben. Diesen verhängnisvollen Irrthümern gegenüber fasste das Programm, welches schon 1878 der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft vorlag, die leitenden Gesichtspunkte des damals geplanten, nunmehr in zweiter Auflage erscheinenden Werkes in die Worte zusammen: ‚Das Hauptgewicht wird auf die Erörterung der fundamentalen Begriffe von Religion und Moral, Recht und Gesetz, natürlichem und positivem Recht, von Staat und Kirche, Familie und Eigenthum zu legen sein . . Eine besondere Aufmerksamkeit wird der Behandlung der volkswirtschaftlichen und socialpolitischen Fragen zuzuwenden sein . . Für die Darlegungen der Beziehungen zwischen Staat und Kirche werden selbstverständlich die feststehenden Principien der kirchlichen Lehre und der katholischen Wissenschaft maßgebend sein' (Vorbericht).

Bei Festhaltung dieser ‚programmatischen Grundlage' wird im Vorbericht zur zweiten Auflage ein weiteres Ziel noch besonders betont: ‚Bei strenger Innehaltung des katholischen Standpunktes wird jedoch in einzelnen neuzeitliche staatliche Verhältnisse behandelnden Artikeln den Bedürfnissen der Gegenwart in höherem Maße Rechnung zu tragen, zwischen den katholischen Principien und deren Anwendung auf die Gegenwart, zwischen feststehenden Lehren der Kirche und mehr oder minder autoritativen Schulmeinungen genauer zu unterscheiden sein'.

Ein Werk, wie das vorliegende, ist ein fast unabweisliches Bedürfnis geworden. Denn eine social-wirtschaftliche Bildung und Schulung gehört in Anbetracht der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen der neuesten Zeit, welche derselben gleichsam ein charakteristisches Merkmal aufdrücken, sozusagen zu den nothwendigen Erfordernissen für den Gebildeten, der in diesen brennenden Zeitfragen ein Wort mitreden will. Wenigstens muss er eine Kenntnis der Grundelemente des socialen und nationalökonomischen Lebens besitzen. Nun ist aber die Literatur in den social- und nationalökonomischen Fragen zu einer fast unübersehbaren Flut angewachsen,

worin Wahres und Falsches — und letzteres leider in viel größerem Maße als ersteres — bunt gemischt erscheint; denn alle Geistesrichtungen, gläubige und ungläubige in allen Schattierungen haben sich an die Lösung socialer Fragen gemacht. Ein verläßlicher Führer auf diesem ebenso weitverzweigten als schwierigen Gebiete ist eine wahre Wohlthat. Bis in die letzte Zeit standen aber fast nur solche Werke zur Verfügung, in denen die christlichen Grundsätze nicht zur Geltung kamen. Den Katholiken mangelte noch immer ein Werk, worin die wirtschaftlichen, staatsrechtlichen und socialen Fragen auf der Basis christlicher Principien behandelt worden wären; man war in diesen Lebensfragen auf die Arbeiten von Juristen und Nationalökonomen angewiesen, welche dem Christenthum theilweise fremd, nicht selten sogar feindselig gegenüberstanden. Diese empfindliche Lücke hat das Staatslexikon zu einem beträchtlichen Theile ausgefüllt; denn es war seine Aufgabe, die ganze Summe socialen, politischen und nationalökonomischen Wissens so darzustellen, wie sie sich präsentiert, als nothwendige Consequenz der Grundsätze einer soliden Philosophie und des katholischen Glaubens, sowie als Ergebnis thatsächlicher Beobachtung und gesicherter Resultate der statistischen Forschung. Dass diese Aufgabe im allgemeinen recht glücklich gelöst wurde, anerkannten selbst nicht wenige Stimmen aus antikatholischem Lager und beweist die so rasch eingetretene Nothwendigkeit einer zweiten Auflage.

Dass dieselbe mit Recht als neubearbeitete zur Anzeige gelangt, ergibt schon ein flüchtiger Blick in die 9 Hefte des ersten Bandes. Die neueste Literatur, welche seit dem Erscheinen der ersten Auflage so gewaltig angewachsen ist, wurde eifrig verwertet. Freilich bleibt noch mehrfach der Wunsch, welcher schon der ersten Auflage gegenüber laut wurde, unerfüllt, dass nämlich eine gewisse Sondierung der Literaturangaben stattfinden möge, damit der nicht sehr vertraute Leser gerade auf die besten und gründlichsten Arbeiten aufmerksam werde. In der Neuauflage fanden auch zahlreiche neue Forschungsergebnisse in Theorie und Statistik gebürende Berücksichtigung. Die zweite Auflage weist keine geringe Anzahl neuer Stichworte mit längeren oder kürzeren Abhandlungen auf; allerdings sind dafür manche verschwunden, die sich in der ersten Auflage vorfanden, zB. Ab instantia, Ab intestato, Abendschule, Abberufungsschreiben, Abholzen usw.; manche werden allerdings unter anderen Materien zur Behandlung kommen, oder infolge verschiedener Schreibweise, zB. K statt C, später eingereiht werden, doch schiene es praktisch immerhin

recht empfehlenswert, wenn solche Stichworte mit dem Hinweis auf den bezüglichen Artikel stehen blieben.

Die bei der ersten Auflage gemachten Erfahrungen legten die Maßregel nahe, ‚den Charakter des Werkes als staatswissenschaftliches Nachschlagewerk strenger zu wahren durch Ausscheidung, bezw. Einschränkung von Materien, welche über den Rahmen eines solchen hinausgehen‘ (Vorbericht zur zweiten Aufl. S. IV). Dementsprechend wurden geographische Artikel mehr eingeschränkt, und veraltete statistische Angaben machten neueren und verlässlicheren Platz. Dafür wurde aber der biographische Theil erweitert, und es muss mit Dank entgegengenommen werden, dass nicht bloß den hervorragendsten Vertretern der staatswissenschaftlichen Theorie, sondern auch bedeutenden Politikern der Gegenwart kurze Artikel gewidmet wurden. Einige biographische Artikel dieses ersten Bandes sind im Verhältnis zu sehr wichtigen Materien, bei denen man eine noch ausführlichere Behandlung mit Grund wünschen dürfte, und auch in Anbetracht anderer biographischer Aufsätze, auffallend ausführlich; so sind beispielsweise dem Nationalökonomen Carey mehr als 22 Spalten gewidmet, dem Philosophen, Publicisten und Staatsmann Bonald 16 Sp. einem Baader Franz über 20, während der große Augustinus mit nicht ganz 6 Sp. sich begnügen muss. Der bedeutsame Artikel ‚Arbeiterfrage‘ vom bestverdienten Dr. Hitze wurde von rund 166 Sp. in der ersten Auflage auf etwa 120 Sp. in der zweiten reduciert; der Artikel Auswanderung weist in der ersten Auflage über 41, in der neuen nur mehr 34 Sp. auf. Dafür wurden andere Artikel erweitert, beispielsweise der Artikel ‚Abgeordneter‘ auf mehr als 22 Sp., gegenüber 15 der ersten. Bei manchen Artikeln ist ein sehr naheliegendes Verweisen auf ganz verwandte Materien unterblieben; zB. Artikel Bauernstand auf Artikel Agrargesetzgebung. Im Artikel ‚Bischofswahl‘ hätte in der Literaturangabe Phillips Kirchenrecht, 8. B. 1. Abtheilung eine Erwähnung verdient. Auch wurde mit Grund verschiedentlich das Bedauern ausgesprochen, dass auf Österreich zu wenig Rücksicht genommen, obwohl der alte Kaiserstaat sowohl in socialer Gesetzgebung als in socialen Einrichtungen viel Beachtenswertes enthält.

Diese kleinen Desiderata verschwinden indessen vor den reichen Vorzügen dieses hochverdienstlichen Werkes, dessen zweite Auflage nicht bloß eine neubearbeitete sondern auch verbesserte genannt werden muss; nur ist zu bedauern, dass sie nicht zugleich eine vermehrte ist. Der

gebildete Katholik findet in demselben nicht bloß reiche Belehrung und Anregung, sondern auch ein wohlgerüstetes Arsenal für die ernsten Kämpfe und Aufgaben der Gegenwart. Das Staatslexikon ist das schönste Ehren-Denkmal, das sich die Görres-Gesellschaft zu ihrem silbernen Jubiläum selbst gesetzt hat.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

La Russie et le Saint-Siège, études diplomatiques. Par le P. Pierling S. J. III. La Fin d'une dynastie. La Légende d'un Empereur. — L'Apogée et la catastrophe. Les Polonais au Kremlin. Avec deux portraits en heliogravure. Paris 1901. VIII et 480 p. in 8.

Die Beziehungen des heiligen Stuhles zu Russland sind Gegenstand vieler Anklagen von Seiten der russischen Kirche. Man verdächtigt die römische Kirche, als ob sie es mit den Russen nicht immer ehrlich gemeint hätte und benützt namentlich die Unterstützung, welche der heilige Stuhl dem falschen Dmitri (Demetrius) geliehen hat, als Vorwand, um diese falsche Darstellung zu beweisen. Die Klarlegung dieses Ereignisses ist Gegenstand des vorliegenden Bandes[1]). Der Prätendent Dmitri trat vor den Päpsten Paul V. und Clemens VIII. und vor dem Nuntius des apostolischen Stuhles am polnischen Hofe, Rangoni, mit solcher Sicherheit auf, dass er alle drei über den wahren Charakter seiner Person täuschte und ihnen die Überzeugung beibrachte, dass sie es mit einem rechtmäßigen Nachkommen Ivans und Basili zu thun haben. Dieser Überzeugung entsprang auch der Entschluss, den Prätendenten nach Kräften zu unterstützen, besonders nachdem er zur katholischen Kirche übergetreten war und Aussicht bot auf eine Vereinigung der russischen Kirche mit der Mutterkirche Roms. Der Papst und sein Nuntius waren nicht die Betrüger sondern die Betrogenen; ihre Pläne giengen nicht aus einem geheimen Hasse gegen Russland hervor und entsprangen auch nicht Erweiterungsgelüsten, sondern waren nur der Ausfluss der reinen Absicht, die dargebotene Gelegenheit zu benützen, um Russland zur wahren Religion wieder zurückzuführen. Dass Dmitri ein Betrüger oder ein von einer Partei vorgeschobenes Werkzeug gegen Boris Goudonow war, ist nach den

[1]) Über die früheren Bände vgl. XXII (1898) S. 371 dieser Zeitschr.



Ausführungen P. P.s nicht mehr zweifelhaft. Auch über die Person des Betrügers hat der Verfasser einiges Licht verbreitet, und es sehr wahrscheinlich gemacht, dass Demetrius kein anderer als der Mönch Grischka Otrepiev war (S. 421). Die Darstellung ist chronologisch geordnet und beginnt mit einem einleitenden Capitel, in welchem kurz die Geschichte des Unterganges der alten Dynastie der Rurik erzählt wird. Dann wendet sie sich sofort zu Dmitri, dessen geheimnisvolle Erscheinung in Polen, Bekehrung zum katholischen Glauben, und diplomatische Verhandlungen mit dem König Sigismund und seinen Polen und dem römischen Hofe in eben so vielen Capiteln an der Hand verlässlicher Quellen eingehend geschildert werden. Die Darstellung selbst beweist, dass der Papst in Rom keine sicheren Mittheilungen über die Person des Betrügers erhalten hat, sondern sich durch die günstigen Berichte des Nuntius, welcher selbst betrogen war, hat täuschen lassen. Das zweite Buch handelt über den glücklichen Krieg Dmitris gegen Boris Goudonov und seinen siegreichen Einzug in Moskau; das dritte über seine Krönung und über seine Beziehungen zum heiligen Stuhl und zu Polen. Hier ist es dem Verfasser gelungen, mit Hilfe der in Rom verwahrten Documente den Schleier zu lüften und reines Licht über die Ereignisse strahlen zu lassen, so dass über den wahren Sachverhalt niemand mehr in Zweifel sein kann. Die Schwierigkeit der Lage verlangten bei Dmitri eine Zurückhaltung und Vorsicht, welche es sehr schwer machen, seine wahre Gesinnung zu erforschen. Ohne dass eine gewisse Ergebenheit gegen den hl. Stuhl in Rom geleugnet werden kann, scheint doch mehr die Politik und der Vortheil maßgebend gewesen zu sein, als seine wahre innere Überzeugung. Wenn es dieser Vortheil verlangt hätte, so hätte er wahrscheinlich den Glauben an die römische Kirche eben so leicht geopfert, wie er die russische Kirche aufgegeben hatte. Es läst sich jedoch auch nicht in Abrede stellen, dass der Prätendent eine hohe Achtung hatte vor der abendländischen Cultur und sehr darauf bedacht war, sie auch in Russland zur Herrschaft zu bringen. Sicher ist auch, dass er im Geheimen treu festhielt an seinem in Polen abgelegten Glaubensbekenntnisse. Die geringe Achtung, welche er gegen die russischen Ceremonien und Gewohnheiten bezeugte, führte unerwartet seinen Sturz herbei. Es war seinem Gegner, dem Fürsten Basil Schuisky, gelungen, eine Verschwörung gegen den neuen Herrscher anzuzetteln, welche durch die feierliche Eheschließung mit der Polin Marina und ihre Krönung neue Nahrung erhielt. Dmitri war trotz wiederholter

Warnungen nicht auf seiner Hut. Unversehens wurde er im Kreml überfallen, seine wenigen Vertheidiger niedergemacht und er selbst bei einem unglücklichen Fluchtversuch eingeholt und ermordet. So endete die kurze Regierung des Usurpators am 27. Mai 1606. Der darauf folgende Krieg mit Polen und die Kritik der uns überlieferten Berichte ist Gegenstand des fünften und letzten Buches. Der Anhang enthält einige wichtige noch ungedruckte Documente und ein Verzeichnis der öfters angeführten Bücher. Diese kurze Inhaltsangabe vermittelt nur ein schwaches Bild von dem reichen Inhalt des vorliegenden Bandes. P. ist ein umsichtiger Forscher, welcher das Material auch aus den entlegensten Archiven möglichst vollständig heranzieht, die Forschungen seiner Vorgänger in wichtigen Punkten ergänzt und berichtigt. Diese Vorzüge sind auch diesem Bande eigen. Kein ernster Forscher der russischen Geschichte darf ihn unberücksichtigt lassen. Die Darstellung ist fließend und angenehm und auch für solche leicht verständlich, welche sich nicht eingehender mit der russichen Geschichte befasst haben.

Prag. P. Alois Kröß.

Der heilige Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhunderts. Von der theologischen Facultät der Universität Würzburg approbierte Preisschrift von Dr. Franz Meffert. (Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte. II. Bd. 3. Heft). Mainz (Kirchheim) 1901.

Zu den vielen Schriften, welche in den letzten Jahren der Vertheidigung und Ehrenrettung des hl. Alfons gewidmet waren, gesellt sich zur rechten Zeit eine wissenschaftliche Untersuchung der gesammten Werke des hl. Kirchenlehrers. Die schon vor 10 Jahren als Lösung einer Preisaufgabe verfasste Schrift ist sorgfältig überarbeitet und mit der neuesten Literatur bereichert worden.

Wie sich's gebürt, sind die moraltheologischen Werke des Heiligen vorangestellt und genau die Hälfte der ganzen Abhandlung ist der Besprechung dieser Schriften gewidmet. Es ist sehr anzuerkennen, dass bei der Untersuchung über die Frage des Moralsystems eine ruhige und klare Sprache geführt wird, und dass der Probabilismus, im vortheilhaften Gegensatze zu vielen andern historischen und moraltheologischen Abhandlungen hier nicht entstellt und unverständlich

wiedergegeben wird. Das, was man zu damaliger Zeit als ‚Jesuitenmoral‘ anfeindete, konnte und musste St. Alfons von sich weisen und wenn er manchmal absichtlich ‚sein System‘ dem so verrufenen, weil übelverstandenen Probabilismus gegenüberstellte, so war das ein Gebot der Klugheit, um sich und seine aufblühende Congregation vor dem über die Jesuiten hereinbrechenden Sturme zu retten und damit der Kirche unschätzbare Dienste zu leisten. Der Verfasser weist überzeugend nach, dass der hl. Kirchenlehrer das eigentliche Princip des Probabilismus nie verlassen hat und dass sein Verdienst darin hauptsächlich besteht, diesem zu seinem Übergewichte verholfen zu haben. Meines Erachtens könnte man zugeben, dass in den letzten Auflagen der theologia moralis sich hin und wieder eine etwas strengere Auffassung geltend macht. Im großen und ganzen aber ist die Frage, ob Probabilist oder Äquiprobabilist praktisch von so untergeordneter Bedeutung, dass es schade wäre, wenn der Streit darüber nicht entgiltig ad acta gelegt bliebe.

Nicht ganz befriedigend ist der Abschnitt über die Gnadenlehre des Heiligen ausgefallen; nach seinem eigenen Zeugnisse wollte St. A. weder Thomist noch Molinist sein; man sollte ihn für keine der beiden Parteien in Anspruch nehmen.

Eine sehr eingehende Würdigung erfahren auch die zahlreichen apologetischen Schriften; sie gewähren einen wohlthuenden Einblick in ein wahrhaft apostolisches Herz. Für alle Bedürfnisse seiner Zeit hat der seeleneifrige Bischof ein scharfes Auge und von dem großen Gesichtspunkte der ewigen Wahrheiten aus richtet er sein mahnendes Hirtenwort an alle Stände vom einfachen Landmanne bis hinauf zu den höchsten weltlichen und geistlichen Würdenträgern. Wenn das Wort noch gilt: ‚an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen‘, dann dürfen wir gegenüber den erhobenen Schmähungen getrost auf die vielen Werke des hl. Kirchenlehrers hinweisen. Auch nicht katholische Leser, deren ich der trefflichen Schrift recht viele wünsche, werden dem Manne die Achtung nicht versagen können, der bei äußerster Strenge gegen sich selbst in reinstem, selbstlosem Eifer ein langes Leben voll von Mühen und Arbeiten für seine Mitmenschen hingeopfert hat.

Einige Bemerkungen im Schlussworte sind missverständlich und sollen daher nicht ganz unwidersprochen bleiben. Daraus, dass des hl. Alfons Moral ‚ihre große Bedeutung gehabt hat in der Vergangenheit‘, darf nicht gefolgert werden, dass er nicht auch jetzt noch

seine große Bedeutung habe. Ferner kann ich mir nicht denken, der Heilige habe durch die reichliche Casuistik dem Praktiker sozusagen die fertige Schablone in die Hand geben wollen, in welche dann die Fälle des Lebens einfach einzuregistrieren wären. Ohne Zweifel wäre das eine vollständig verfehlte Methode; aber es wird schwer halten, einen Moralisten der alten oder neuern Zeit zu finden, der das nicht eingesehen hätte.

Valkenberg. Josef Franz S. J.

Jus decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium. Auctore Francisco Xav. Wernz S. J. Tomus III. Jus administrationis Eccles. catholicae. Romae, Typographia de Propaganda Fide, 1901. XV + 903 S.

Dem zweiten Bande des großangelegten Werkes des mit Recht hochgeschätzten römischen Canonisten Wernz folgte nach Ablauf von 2 Jahren der vorliegende dritte Band, der seinen Vorgängern ebenbürtig an die Seite tritt. Der Inhalt desselben ist in Kürze mit den Worten charakterisiert: ‚Jus administrationis Ecclesiae catholicae', näherhin aber in zwei Theile gegliedert, von denen der erstere die Verwaltung der kirchlichen Lehr- und Regierungsgewalt behandelt, der letztere das katholische Cultusleben in allen seinen Erscheinungsformen, insbesondere die Verwaltung der Sacramente und Sacramentalien zum Gegenstande hat. Diese递haupttheile sind klar und übersichtlich in kleinere Gruppen systematisch zergliedert. Ein Index analyticus gibt auf wenigen Seiten einen Einblick in die überreiche Stoffülle, welche der gewandte Canonist in 903 Seiten zusammengedrängt hat.

Die kirchliche Lehrgewalt gelangt in 4 Titeln zur Darstellung: Glaubens-Symbole, Verkündigung des Wortes Gottes, das kirchliche Schulwesen von der Elementarschule angefangen bis hinauf zur Universität, kirchliches Bücherverbot. Als Gegenstand der kirchlichen Regierungsgewalt werden im vorliegenden Band die Kirchengüter unter der Rücksicht ihrer Erwerbung, Verwaltung und Veräußerung, die Einkünfte der Geistlichen, das Beneficial- und Kirchenvermögen, sowie die kirchlichen Stiftungen, Zehnte und Abgaben be-

handelt. Hieran reiht sich logisch die Abhandlung über Verträge im allgemeinen, insbesondere über Erbfolge und Verjährung.

Der zweite Theil beschäftigt sich zunächst mit den grundlegenden Fragen über den Urheber (Gesetzgeber), die Diener und den Gegenstand des Cultuslebens in der katholischen Kirche, woran sich die Erörterung über Cultus-Zeiten und Orte, speciell Kirchen, Oratorien und Friedhöfe, sowie über die Form des Cultus nach Sprache, Gesang und Ceremonien, und die kirchlichen Geräthschaften anschließt. Jetzt erst werden die einzelnen Cultusacte, wie Messopfer, eucharistischer Cult überhaupt, kirchliches Officium (Chorgebet), öffentliche Andachten, Eid und Gelübde besprochen. In tiefsinniger Auffassung behandelt der Verfasser im Anschluss hieran das katholische Ordenswesen und die kirchlichen Bruderschaften und Vereine als Erscheinungen der socialen Gottesverehrung. Den Sacramenten (Taufe, Firmung, Eucharistie, letzte Ölung) und Sacramentalien ist der letzte Abschnitt dieses Bandes gewidmet.

Die Vorzüge, welche an den früheren Bänden mit Recht rühmend hervorgehoben wurden, kehren auch in dem vorliegenden wieder. Es ist vor allem die Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe, sowie die gründliche und zuverlässige Behandlung der Principienfragen, worin kein neueres kirchenrechtliches Werk sich mit Wernz messen kann. Man darf sich jedesmal freuen, wenn man auf einen Paragraph mit der Überschrift ‚Principia fundamentalia' stößt; so klar, präcis und objectiv, weitab von jeder Einseitigkeit und Übertreibung werden die fundamentalen Rechtssätze formuliert und gründlich bewiesen; beispielsweise sei nur verwiesen auf §. 1 tit. 3 ‚principia fundamentalia de iure Ecclesiae cath. in scholas' (S. 58—65), und auf die Erörterung der Immunität der Kirchengüter (S. 177—180).

Diesem Vorzug reiht sich als zweiter eine äußerst glückliche, methodische Behandlung der einzelnen Materien an. Die Grundsätze, welche Wernz im ersten Bande S. 68—71 über methodische Darstellung des Kirchenrechtes entwickelt hat, kommen nun in Wirklichkeit zur Anwendung und zwar in einer geschickten Verbindung der exegetischen, systematischen, historischen und praktischen Methode. Gerade in dem Umstande, dass keine der angeführten Methoden vernachlässigt wird, dass auch keine von ihnen gleichsam ausschließlich zur Anwendung kommt, sondern alle, entsprechend den einzelnen Fragen, harmonisch mit einander verbunden erscheinen, erblickt der Recensent einen Vorzug,

wie er in einem solchen Grade kaum einem anderen canonistischen Werke eigen ist. Wernz besitzt ein ausgesprochenes Talent für systematische Anordnung des Stoffes. Wie er sich aber hierbei einerseits nicht in ausgetretenen Geleisen bewegt, so ist andererseits seine Art, den inhaltsreichen Gegenstand zu gliedern, weder gesucht noch gekünstelt, sondern einfach, natürlich, logisch.

Wernz verfügt ferner über ausgedehntes historisches Wissen: mit dem Ausdruck notae historicae, welche gewöhnlich an die Klarstellung der Begriffe und Principien sich anschließen, ist viel weniger angedeutet, als der Verfasser bietet; denn er gibt nicht etwa einige zusammenhangslose geschichtliche Bemerkungen sondern eine abgerundete historische Darstellung der Entwicklung der betreffenden kirchlichen Einrichtung, angefangen von den ersten christlichen Zeiten bis herab auf die Gegenwart; ja manche dieser notae historicae gehören zu den bestgelungenen Partien dieses Werkes.

Dass Wernz, der seit Jahrzehnten selbst Rechtslehrer ist und als Consultor verschiedener Congregationen sozusagen mitten im praktischen kirchlichen Rechtsleben steht, die exegetische und praktische Methode mit Meisterschaft handhabt, braucht kaum erwähnt zu werden; der weitsehende Blick des Mannes mit reicher Erfahrung und praktischem Sinn gibt sich oft in gelegentlichen Bemerkungen kund; so beispielsweise S. 38, wo hinsichtlich des Religionsunterrichtes an den Mittelschulen sehr richtig betont wird: quamvis in superioribus illarum scholarum gradibus uberior esse debeat (institutio in religione), tamen minime in *praelectiones theologicas* est perperam transformanda; secus adolescentes *studiis solidis philosophicis* nondum imbuti ad disputationes illas theologicas plane impares accedunt atque difficultates motas percipiunt solutionem vero datam non intelligentes potius periculosis fidei dubiis agitantur. Ebenso beherzigenswert und höchst zeitgemäß sind des Verfassers Grundsätze und Winke über katholische Publicistik (S. 147—150).

Ein weiterer charakteristischer Vorzug auch des vorliegenden dritten Bandes ist das hohe Maß von allseitiger Selbständigkeit, mit der Wernz seinen Stoff behandelt. Diese Selbständigkeit zeigt sich zunächst in der Eintheilung und Anordnung des Stoffes, und zwar bis in die kleinen Einzelnheiten hinein. Ebenso unabhängig, wenn auch innerhalb der gebürlichen Schranken und fern von jeder Willkür und Neuerungssucht, ist sein Urtheil in geschichtlichen und rechtlichen

Fragen, auch gegenüber unbewiesenen oder unhaltbaren Meinungen im eigenen Lager; man vergleiche zB. die ausführlichen Anmerkungen des Verfassers hinsichtlich Büchercensur S. 136—144. Ungezähltemale werden willkürliche, schiefe oder falsche Behauptungen zurückgewiesen; insbesondere ist Wernz ein wahrer Corrector für solche Ansichten, welche bei Hinschius in großer Anzahl sich vorfinden; bei aller Anerkennung der vielen Vorzüge, welche das ‚System des katholischen Kirchenrechtes‘ dieses gelehrten Autors enthält, darf nämlich nicht übersehen werden, dass Hinschius für die katholische Kirche und ihre Einrichtungen sehr oft nicht das richtige Verständnis besitzt, nicht selten auch in canonistischen Einzelfragen wenig verlässlich ist. Wernz ist weit entfernt von jener Einseitigkeit, der man nicht selten begegnet, und die eine wahre Inferiorität bedeutet, dass man nämlich ob des Guten, das sich in Werken von akatholischen Schriftstellern findet, alle Mängel und Irrthümer derselben übersieht oder wenigstens mit einem silentium obsequiosum darüber hinweggeht; mit wahrer Objectivität wird vielmehr das Schiefe und Irrthümliche als Solches gekennzeichnet, es mag bei welchem Autor immer sich finden. Ein Wunsch ist dabei allerdings berechtigt: es möchten jederzeit und vielfach etwas ausführlicher die Gründe vorgeführt werden, weshalb die mit Recht beanstandeten Behauptungen irrig oder unbegründet sind.

Zieht man endlich in Erwägung, dass Wernz die ältere und neuere, namentlich deutsche Literatur beherrscht und sorgfältig seinem Zwecke entsprechend verwertet; dass er seinen Gegenstand allseitig und nicht selten bis in die kleinsten Detailfragen behandelt, so ist das Urtheil vollauf begründet, dass sein Werk zu den hervorragendsten Leistungen auf kirchenrechtlichem Gebiete zählt, welche das 19. Jahrhundert aufzuweisen hat, und dass es für alle Zeiten einen bestverdienten Ehrenplatz in der canonistischen Literatur einnehmen wird. Dass ein Werk von solchem Umfang, und bei dem Umstande, dass es vielfach Fragen enthält, welche seit Jahrhunderten controvers waren, nicht in all seinen Einzelheiten die Zustimmung aller für sich haben kann, ist selbstverständlich; doch wäre es mehr als unbillig und unwissenschaftlich, wegen Meinungsverschiedenheit in einzelnen untergeordneten Fragen, in denen überdies der subjective Standpunkt nur allzuleicht eine mehr oder minder große Rolle spielt, die großen Vorzüge zu übersehen oder auch nur abzuschwächen, welche dem großen Werke unbestritten zu eigen sind. Selbst jene, welche nicht allerwegs die Ansichten des Verfassers theilen, werden nicht umhin können, die

Ruhe und Objectivität desselben anzuerkennen, sowie die Thatsache, dass er nie eine Behauptung von irgendwelcher Tragweite aufstellt, ohne für dieselbe beachtenswerte Gründe ins Feld zu führen. An dem Titel des ganzen Werkes ius decretalium wurde mit Grund die Ausstellung gemacht, dass er den Inhalt des thatsächlich Gebotenen nicht adäquat zum Ausdruck bringe. In die Definition des Ordensstandes hat sich der sinnstörende Druckfehler tradentium statt tendentium eingeschlichen. Möge es dem gelehrten Verfasser vergönnt sein, die kirchenrechtliche Literatur bald mit dem vierten Bande wertvoll zu bereichern.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Leben des seligen Petrus Faber, ersten Priesters der Gesellschaft Jesu. Von Rudolf Cornely S. J. Zweite Auflage, verbessert und vermehrt von H. Scheid S. J. Sammlung historischer Bildnisse. Freiburg i. B. 1900. Herdersche Verlagshandlung. XII u. 196 S.

Die erste Lebensbeschreibung des sel. Petrus Faber von Orlandini erschien 1617 mit einer Widmung an den hl. Franz von Sales. Ein handschriftliches Leben des Seligen hatte der große Bischof von Genf schon einige Jahre vorher eingesehen und die Drucklegung desselben lebhaft empfohlen. ‚Ich hätte sehr gewünscht, fügt er bei, abschriftlich eine Lebensgeschichte zu besitzen, die so erbaulich ist, und auf einen Heiligen sich bezieht, den ich aus so vielen Gründen liebe und lieben muss'. (J'eusse pourtant bien désiré d'avoir une copie d'une histoire de si grande piété, et d'un saint auquel, par tant de raisons, je suis et je dois être affectionné. Brief vom 10. Jan. 1612, Oeuvres ed. Migne 5, 819).

Viel wunderbares bietet die Lebensgeschichte des seligen Petrus nicht. Von seinen 40 Lebensjahren verfließen die 30 ersten in Vorbereitung auf das Priesterthum. In den 10 Jahren seines Apostolates ist er beständig auf Reisen; 1537 finden wir ihn in Vicenza und bald darauf in Rom, 1539 in Parma, in den folgenden Jahren in Worms und Regensburg. Nach kurzem Aufenthalt in Spanien kehrt er 1542 nach Deutschland zurück, ist thätig in Speyer, Mainz, Köln und in belgischen Städten. Im Jahre 1544 treffen wir ihn in Portugal, 1546 führt der Ruf des hl. Ignatius ihn nach Rom zurück, wo ein früher Tod seinem Durst nach weiteren Arbeiten und

Anstrengungen ein Ziel setzt. Überall hat er mit außerordentlichem Erfolg gewirkt. Die Einführung der Gesellschaft Jesu in Deutschland und Spanien ist sein Werk. Eine ganze Reihe der tüchtigsten Kräfte hat er ihr zugeführt, unter andern den hl. Franz Borgias, den sel. Canisius und ihren ersten Martyrer, Antonius Criminalis. In einer ganzen Reihe von Priestern, Bischöfen, Gelehrten hat er die Wärme der Überzeugung wieder belebt, Muth und Entschiedenheit im Eintreten für die katholische Sache wieder angefacht. Mittelbar hat er auf diese Weise großen Antheil am Aufschwung des katholischen Lebens genommen, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts so große Erfolge erzielte.

Der Schauplatz, auf dem Faber seinen Einfluss entfaltete, war weder die Kanzel, noch der Hörsaal des Professors, noch überhaupt die geräuschvolle Arena des öffentlichen Lebens. Im Privatverkehr, im Gespräch unter vier Augen, als Berather und Mahner in der Angelegenheit des Seelenheils, als Beichtvater und durch Ertheilung der Exercitien des hl. Ignatius hat er seine Erfolge erzielt. Das Geheimnis seines Einflusses auf andere lag vor allem darin, dass er selbst ganz durchdrungen war von den christlichen Ideen und die Schönheit dieser Ideen in sich selbst zur Darstellung brachte. Außerdem besaß er neben trefflichen theologischen Kenntnissen einen hohen Grad von Umgangs- und Verkehrsgabe. So zeichnet ihn sein Gefährte in Paris Simon Rodriguez an einer Stelle, die einer Erwähnung wohl wert gewesen wäre. Quo in Patre, sagt er, floruit praecipua rara quaedam et iucunda in tractandis hominibus suavitas et gratia, quam hactenus in nullo alio vidisse me ingenue fateor. Plane nescio, qua ratione ita se in aliorum dabat amicitias, ita sensim in aliorum animos influebat, ut et morum consuetudine et grata sermonis lenitate cunctos, quibuscum ageret, in Dei amorem vehementer raperet. (S. Rodriguez, De origine et progressu S. J., Romae 1869, pag. 7—8.)

Von Orlandinis älterer Lebensbeschreibung unterscheidet sich die Arbeit von Cornely namentlich dadurch, dass des Seligen Tagebuch über sein inneres Leben fleißig benutzt ist. Der Herausgeber der zweiten Auflage hat diese eigenen Aufzeichnungen des Seligen in noch höherem Grade herangezogen und mit Recht. Denn in dem genauen Einblick, den das Tagebuch uns in das Seelenleben des sel. Faber erlaubt, liegt einer der größten Vorzüge, welche seine Lebens-

geschichte vor jenen voraus hat, aus denen fast nur äußere Thatsachen berichtet sind. Im übrigen wurde in der zweiten Auflage die einfache, schmucklose Darstellung der ersten beibehalten, und nur einige neuere Veröffentlichungen herangezogen und einige Versehen verbessert. S. 188 hätte neben dem hl. Franz Xaver und Franz von Sales unter denjenigen, welche sich der Fürbitte des sel. Petrus empfehlen, auch der sel. Canisius genannt werden können. Am 24. März 1550 schreibt er: ‚So viel Widerspruch hat sich in Köln erhoben; aber da von meinem verehrten Vater, Magister Petrus Faber (der ohne Zweifel in der Glorie des Himmels lebt) hier der Anfang fruchtreichen Wirkens ausgieng, so hoffe ich, dass auch durch seine Fürbitte die Gesellschaft (Jesu) an dieser heiligen Stätte Fuß fassen und Fortgang nehmen wird‘ (B. Petri Canisii epistulae et acta. ed. Braunsberger I, 313). S. 92 lies ‚Pinnosa‘ statt ‚Pimosa‘, S. 119 ‚Serarius‘ statt ‚Serrarius‘. ‚Helvetus‘ S. 92 wird wohl Lesefehler für ‚Sebaldus‘ sein.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Die Resignation der Beneficien. Historisch-dogmatisch dargestellt von Dr. theol. Franz Gillmann. Separat-Abdruck aus dem Archiv für kathol. Kirchenrecht. Franz Kirchheim. Mainz 1901. 200 S.

Vorliegende Schrift ist eine von der theologischen Facultät der Universität München genehmigte Inaugural-Dissertation, welche in der kirchenrechtlichen Literatur eine Lücke besonders in der Hinsicht ausfüllt, als sie in eingehender Weise die geschichtliche Entwicklung der Beneficien-Resignation zur Darstellung bringt.

Nach Erläuterung des Namens, Begriffs und der verschiedenen Arten der Resignation behandelt G. seinen Gegenstand in zwei Hauptstücken, von denen das erstere die einfache, das letztere die bedingte Resignation zum Gegenstande hat. Die genauere Gliederung läßt an Klarheit und Übersichtlichkeit nichts zu wünschen übrig. Im ersten Hauptstück bilden Object, Subject, kirchliche Genehmigung, Form und Wirkungen der Resignation die einzelnen Theilglieder; im zweiten hingegen: Resignation zu Gunsten eines Dritten, ex causa permutationis, mit den Vorbehalten einer Pension oder des Regresses, Ingresses und Accesses.

Die Art und Weise, wie G. seinen Gegenstand behandelt, verdient in mehr als einer Hinsicht als mustergiltig bezeichnet zu werden. Mit großer Sorgfalt und gutem Geschick wird die einschlägige Literatur beinahe erschöpfend herangezogen. Wohlthuende Bescheidenheit, mit welcher vom Verfasser abweichende Meinungen behandelt werden, vereinigt sich mit Selbständigkeit des Urtheils und kritischem Sinn, Gelehrsamkeit mit leichter Verständlichkeit.

Sehr wünschenswert wären ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis sowie ein Verzeichnis der verwerteten Literatur. Statt des Ausdruckes auf dem Titel des Buches ‚historisch-dogmatisch dargestellt' wäre vielleicht besser gewählt worden ‚historisch-canonistisch'. Aus Wernz Jus decretalium II. B. kann der Verfasser bei einer Neuauflage noch manches verwerten. In der Streitfrage, ob Papst Gregor VI. (1045—46) freiwillig auf die Papstwürde resigniert habe, oder vielmehr abgesetzt worden sei, entscheidet sich G. für letzteres. Auffallend ist, dass der Verfasser in der Begriffsbestimmung des kirchlichen Beneficiums (S. 1) das wesentliche Element der kirchlichen Errichtung nicht ausdrücklich hervorhebt, was doch gewöhnlich geschieht; vgl. beispielsweise Aichner, Compendium iuris eccles. 9. Aufl. S. 265; Wernz, Jus decretalium II S. 343.

Diese sorgfältige Erstlingsarbeit berechtigt zur Hoffnung, dass G. auf kirchenrechtlichem Gebiete noch recht Tüchtiges leisten wird.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Analekten.

Voraussetzungslose Wissenschaft. Durch die Erklärung des Berliner Professors Theodor Mommsen ist das Thema von der ‚voraussetzungslosen Forschung‘ wieder einmal mehr in den Vordergrund gerückt. Ein ganz kleiner Beitrag zur Beleuchtung dieser unbefangenen Wissenschaft wird daher vielleicht zeitgemäß sein.

Hinsichtlich der Evangelien glaubt man in den Kreisen jener Forscher, die Unbefangenheit, Wahrhaftigkeit und Wissenschaft als ihr Monopol betrachten, zu sicheren Ergebnissen gelangt zu sein, durch welche die Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit der heiligen Berichte in den wichtigsten Stücken als trügerisch sich erweisen. Noch neulich sah sich eine Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion veranlasst, eine Preisaufgabe auszuschreiben, welche unter Voraussetzung dieser Unzuverlässigkeit die Darlegung der wissenschaftlichen Gründe dafür verlangt. Es ist schon fast eine Seltenheit geworden, in neueren kritischen Schriften über Leben und Lehren Jesu nicht diese selbstverständliche Voraussetzung zu finden, auch wenn der Titel nicht die Namen Harnack, Holtzmann, Jülicher, Lobstein, Soltau, Weiß, Wernle aufweist.

Für die Begründung dieses gesicherten Ergebnisses ist natürlich die Bestimmung des Alters unserer Evangelien von der allergrößten Bedeutung. Merkwürdigerweise sehen wir aber da die Forscher schon zu ganz verschiedenen Resultaten gelangen. Wir wollen uns damit begnügen, einige derselben über Matthäus etwas näher anzusehen.

Harnack setzt bei seinen Untersuchungen über das Alter des ersten Evangeliums als ein Ergebnis der inneren Kritik voraus, dass unser

canonischer Matthäus kein primäres Werk ist, sondern ihm der Marcus zugrunde liegt, und außerdem eine zweite Quelle' (Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I, Leipzig 1897, S. 653). Wie viele unbewiesene Voraussetzungen mit diesem Ergebnis der inneren Kritik wieder gemacht werden, wollen wir hier nicht erörtern. Durch dieses Ergebnis läſst sich aber H. bestimmen, als Ausgangspunkt, vor welchem das Matthäus-Evangelium nicht geschrieben sein kann, das Jahr 65 anzunehmen.

Er behauptet weiter, der Bericht könne nicht vor dem Jahre 70 verfaſst sein; denn ‚dieses Evangelium setzt die Zerstörung Jerusalems, wie Lukas, voraus. Es folgt das aus c. 22, 7 („Der König aber ward zornig und schickte seine Heere aus, und brachte diese Mörder um, und ihre Stadt verbrannte er") mit größter Wahrscheinlichkeit' (aaO.). Dieselbe Wahrscheinlichkeit leuchtet auch so ziemlich allen übrigen Kritikern ein: ‚Daſs Matthäus nach 70 verfaſst ist, wird durch 22, 7 ausreichend gesichert; denn der in der Gastmahlparabel so schlecht hineinpassende Zug . . hat doch vor dem Brande Jerusalems kaum ersonnen werden können' (Ad. Jülicher, Einleitung[3], Tübingen 1901, S. 242). Es ist der einzige Grund, der angeführt wird. Abgesehen von der Erwähnung des Falles Jerusalems, könnte sich selbst Harnack doch wohl ‚überzeugen, daſs Matthäus noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben hat' (aaO. S. 654).

Näher besehen zeigt dieser einzige Grund wieder eine neue, völlig unbewiesene Voraussetzung der rationalistischen Kritik, auf welcher das ganze, ‚höchst wahrscheinliche' und ‚ausreichend gesicherte' Ergebnis beruht: es ist die Leugnung der Gottheit Christi und der Möglichkeit einer wahren Weissagung.

Immerhin ist es noch erfreulich, von H. zu hören: ‚Ich finde im (Matthäus-) Evangelium nirgendwo eine Stelle, die da nöthigt, über c. 75 herunterzugehen, wohl aber bestimmt mich die Haltung des Buches, dem Jahre 70 möglichst nahe zu bleiben' (S. 654). Von derselben Voraussetzung ausgehend kommt auch B. Weiß zum gleichen Resultate, wie H. (Einleitung[3], Berlin 1889, S. 537. Die vier Evangelien im berichtigten Text, Leipzig 1900, S. 5).

Woher mag es denn wohl kommen, daſs andere ebenso voraussetzungslose Forscher zu wesentlich verschiedenen Ergebnissen hinsichtlich des Alters unseres Matthäus gelangt sind? H.'s College, Otto Pfleiderer, findet zB. im ersten Evangelium ‚Zug für Zug das Bild des Glaubens und Lebens der Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahr-

hunderts' und glaubt, dass die Entstehung desselben ‚nicht vor Hadrian anzusetzen ist, und zwar eher im vierten, als im dritten Jahrzehnt' (Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, Berlin 1887, S. 542 f.). Ganz ähnlich bestimmt auch der Leidener Professor W. C. van Manen die Zeit des Matthäus als ‚die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, doch nicht nach 140' (Handleiding voor oudchristelijke Letterkunde, Leiden 1900, p. 9), während Ad. Jülicher mit manchen anderen sich für ‚die Zeit um 100' als die wahrscheinlichste entscheidet (Einleitung[3], S. 242).

Fragen wir nach den Gründen, so lautet die Antwort mit bemerkenswerter Übereinstimmung: Matthäus ist zu katholisch, um ins erste Jahrhundert zu passen. ‚Den Ausschlag gibt', bemerkt Jülicher in unserer Frage, ‚nach meinem Gefühl die religiöse Stellung des Matthäus. So conservativ er mit der Überlieferung umgeht, er steht ihrem Geiste schon ziemlich fern; er hat ein katholisches Evangelium geschrieben und seine echt katholische Stimmung hat ihm auch den ersten Platz unter den Evangelien erobert. Ein Christ, der die Arbeit der christlichen Missionare 28, 19 f. zusammenfassen kann: „taufet sie . . und lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe", der schon eine trinitarisch zugespitzte Taufformel („auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes") kennt, gehört kaum noch ins erste Jahrhundert' (aaO.). Ebenso spricht sich van Manen kurz und bündig darüber aus: ‚Sein (des Matthäus) Standpunkt ist der der werdenden Katholiken' (aaO.). Ausführlicher zeigt Pfleiderer diesen katholischen Charakter des Matthäus: ‚Dogma, Moral, Kirchenverfassung der werdenden katholischen Kirche, zu allem finden sich die Ansätze in diesem Evangelium. Katholisch ist seine trinitarische Taufformel, dieser Keim der Glaubenslehre und des ‚apostolischen Symbols. Katholisch ist seine Christuslehre . . Katholisch ist die Heilslehre . . Katholisch ist die Moral . . Katholisch ist endlich die dem Petrus zugesprochene Bedeutung als Fundament der allgemeinen „Kirche" und Inhaber der Schlüsselgewalt' (aaO. S. 541 f.).

Dies ist das einzige, den Ausschlag gebende Argument, womit man die grundlegende Frage ohne und gegen alle historischen Zeugnisse glaubt entscheiden zu können. Das Vorgehen ist überaus charakteristisch für die Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit dieser modernen Wissenschaft. In einer rein historischen Frage, wie diese ist, müssen auch echte Kritiker mit Harnack und Weiß gestehen, dass alle geschichtlichen Momente die Entstehung der ersten Evangelienschrift in die Zeit

nahe an 70 verlegen, oder vielmehr vor 70, wenn sie ohne ihre Voraussetzung von der Unmöglichkeit einer Weissagung vorgehen wollten. Statt, wie die Wahrhaftigkeit und Unbefangenheit es von der wahren Wissenschaft fordert, dieses historisch sichere Ergebnis anzuerkennen, lassen aber jene Forscher nach Jülichers eigenen Worten ihr Gefühl den Ausschlag geben, d. h. ihre Vorurtheile, mit welchen sie alles Katholische betrachten. Einzig und allein vermöge dieser Vorurtheile construieren sie a priori mit ihrer inneren Kritik eine Reihenfolge in der Entwickelung des Christenthums, nach welcher an den Anfang nur eine natürliche, ganz farblose, undogmatische Gefühlsreligion zu stehen kommt. Je mehr sich übernatürliche Elemente, bestimmte Dogmen und katholische Lehren in einer Quellenschrift zeigen, desto später muss sie nach diesem Gesetze der natürlichen Entwickelung in der Reihe zu stehen kommen. Weil also Matthäus thatsächlich ein katholisches Evangelium geschrieben hat, ‚gehört er kaum noch ins erste Jahrhundert‘.

Ganz mit der gleichen Voraussetzungslosigkeit operieren übrigens auch Harnack und Genossen. Auch ihnen ist das allzu Katholische der ‚trinitarisch zugespitzten Taufformel‘, der Worte über den Primat des Petrus u. dgl. recht unbequem. Ihr antikatholisches Gefühl zeigt ihnen aber einen anderen Ausweg: ‚Matth. 28. 19 ist kein Herrenwort‘ lautet der Machtspruch über den Taufbefehl (Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch.[3] I, 76), während andere den Worten nur ‚eine übergeschichtliche, ideale Wahrheit‘ zuerkennen (H. J. Holtzmann z. St. im Handcommentar I, 1[3], 298). ‚Unsere ganze Stelle (Matth. 16, 18) ist brüchig und scheint erst im Laufe des 2. Jahrhunderts ihre heutige Form angenommen zu haben‘, heißt es zu der Verheißung des Herrn an Petrus Holtzmann aaO. S. 258).

Das nennt man dann ‚voraussetzungslose Forschung‘, die nur ‚das findet, was logisch und historisch dem gewissenhaften Forscher als das Richtige erscheint‘, die sich nur leiten läßt von der — Wahrhaftigkeit (Mommsen). Fürwahr mit Blindheit geschlagen müssen Katholiken sein, die einem solchen Hohn auf ihre katholische Religion zujubeln und nicht merken, dass es sich in Wahrheit um den Kampf gegen die katholische Weltanschauung, ja gegen die christliche Offenbarung überhaupt handelt.

Leopold Fonck S. J.

Chrysostomus-Fragmente zu den katholischen Briefen bringt Migne PG. 64, 1039—1062 aus dem 8. Bande von Cramers Catenae Graecorum Patrum in novum Testamentum (Oxford 1844). Da von einer exegetischen Behandlung der katholischen Briefe durch Chrysostomus anderweitig nichts auf uns gekommen ist, andererseits die von Cramer edierte Catene bemerkenswerte Chrysostomus-Fragmente enthält, so schien es der Mühe wert, letztere einer genaueren Prüfung zu unterziehen, zumal da Migne dieselben als Bereicherung seiner Chrysostomus-Ausgabe einverleibt hat, und die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daſs sie aus einem verlorenen Chrysostomus-Commentar zu den katholischen Briefen stammen.

Bevor man in Catenenfragmenten neue Funde erblicken darf, muſs stets der Versuch gemacht werden, das in den Catenen indirect überlieferte Material mit den direct überlieferten Schriften zu identificieren; dies gilt besonders bezüglich jener Kirchenschriftsteller, deren umfangreiche Werke den Catenenschreibern nach jeder Hinsicht reiche Ausbeute gewähren.

Im vorliegenden Falle ergab sich, daſs sich fast alle Chrysostomus-Scholien zu den katholischen Briefen bereits in anderen bekannten Schriften des Kirchenlehrers vorfinden und nichts Neues bieten.

In den folgenden Quellenangaben werden die Chrysostomus-Scholien nach der Migne-Ausgabe PG 64, 1039—1062 citiert und die Fundorte nach der Mauriner-Ausgabe angegeben, deren Paginierung auch bei Migne im Texte unter Klammern steht.

In epistolam S. Iacobi, 1039—1052.

1040 A Δεσμὸς γάρ τίς ἐστιν = 11, 317 hom. 15 in Philipp.
B Αὐτάρκως προτρεψάμενος — ?
Diese Stelle finde ich bei Chrysostomus nicht; ich zweifle, ob sie von ihm herrührt.
C Ἐν μὲν γὰρ τῷ πράττειν 1, 757 h. 4 de Lazaro.
1041 B Τοῦτό ἐστιν, ᾧ ἐξισοῦσθαι = 11, 696 h. 6 in II. Tim.
C Τίνος ἕνεκεν σὺ μέγα = 9, 663 h. 21 in Rom.
D Τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους = 9, 681 h. 22 in Rom.
1044 A Ἡμεῖς δὲ ὡς τὰ μέγιστα = 11, 540 h. 5 in II. Thess.
C Φέρετε γενναίως 12, 190 h. 20 in Hebr.
Βέλτιον γὰρ τοῖς ῥήμασιν = 12, 105 h. 10 in Hebr.
D Ἡ ἐλεημοσύνη τέχνη τις 12, 298 D—299 C h. 32 in Hebr.

1045 C Κἂν γὰρ εἰς τὸν Πατέρα = 8, 175 h. 31 in Ioann.
Μέγα μὲν πίστις = 12, 70 D—71 A h. 7 in Hebr.
D Εἰκότως· ὥσπερ γὰρ σῶμα = 11, 707 h. 8 in II. Tim.
1048 A Ἐπειδὴ τὸ διδάσκειν — διοικοῦντι τὸν βίον τὸν ἑαυτοῦ
= 1, 140 De compunctione ad Demetrium.

Diese Stelle schließt bei Chrysostomus das Büchlein über die Buße an Demetrius ab. In der Catene ist damit der nachfolgende Text bis 1048 B ἔχειν αὐτό ἐῶν vereinigt, der sich jedoch weder im Anschluss an den citierten Fundort, noch, soweit ich sehe, sonst irgendwo bei Chrysostomus findet; vielleicht stammt die Stelle aus der Feder des Catenenschreibers, der ja vieles aus eigenem eingeschaltet hat.

B Οὐκοῦν πλέον τῆς γλώσσης = 7. 526 E—527 A h. 51 in Matth.

Bei Chrysostomus beginnt die Stelle: Μᾶλλον τοίνυν τῆς κόρης φύλαττε τὴν γλῶσσαν. Bei Migne ist κόρη falsch mit adolescentula statt pupilla oculi übersetzt.

C Μάχαιρά ἐστιν ἡ γλῶσσα = 6, 195 h. 2 de prophetarum obscuritate
Ἐκκαθάρωμεν τὸν ῥύπον = 7, 421 h. 37 in Matth.
D Ὁ γὰρ μετὰ τὸ ἁμαρτάνειν = 10, 90 h. 11 in I. Cor.
1049 A Ἀδώμεθα τῆς ὁδοῦ = 7, 465 h. 43 in Matth.
B Τί οὖν; κεκώλυται = 11, 610 E—611 A h. 12 in I. Tim.
C Μακροθυμίαν πρὸς ἀλλήλους — μακροθυμία δὲ πολλαχοῦ
= 11, 334 E—335 A h. 2 in Coloss.

Das nachfolgende bis D ἄγῃ λαμπρότητα finde ich nicht.

D Τί οὖν ἐὰν ἀπαιτῇ τις — 7, 229 h. 17 in Matth.
1052 B Ἵνα κἂν οὕτω τῷ λιμῷ = 2, 733 h. in Petrum et Eliam.
C Καὶ πῶς χρὴ ἐπιστρέφειν = 11, 525 E–526 B h. 3 in II. Thess.

In primam S. Petri epistolam, 1053—1057.

1053 A Οἱ δίκαιοι θλίβονται = 11, 711 h. 8 in II. Tim.
B Κτίσμα ἐσμὲν τοῦ Θεοῦ = ?

Diese Stelle finde ich bei Chrysostomus nicht; ihre Echtheit scheint mir zweifelhaft; wegen des interessanten Inhalts möge hier eine Übersetzung Platz finden: ‚Geschöpfe Gottes sind wir, allein durch die Sünde sind wir Knechte des Teufels geworden. Und nachdem wir Knechte des Teufels geworden, kauft uns der Heiland los mit seinem eigenen Blute; dies bedeutet das Wort: „Ihr seid theuer erkauft" (I. Cor. 7, 22); denn losgekauft wurden wir durch kostbares Blut. Hat

ein ehrwürdiger und edler Hausvater einen bösen, mit vielen Fehlern behafteten Knecht, der sich des behaglichen Lebens im reichen Hause nicht würdig zeigt, so gibt er ihn an einen andern ab, der ihn strenger hält. Wenn dann der Knecht unter dem bösen Herrn Zucht angenommen hat und sagt: Ich gehe wieder zu meinem früheren Herrn, denn dort ist es mir besser ergangen als jetzt, so gibt der gute Hausvater wieder den Lösepreis dafür und kauft ihn los, damit ein heiliges Volk werde. Auf gleiche Weise erwirbt uns Gott wieder als sein Eigenthum. Und wie sind wir Gott eigen und nicht eigen? Als Geschöpfe sind wir sein eigen, durch die Sünde aber sind wir ihm entfremdet und nicht mehr sein eigen. Glaube nicht, du seiest Gott eigen, wenn du ein Sünder bist, denn der Teufel erwirbt dich, sein Besitzthum bist du. Der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, er kauft dich, nicht mit kostbarem Blute, sondern ohne Entgelt; durch die Sünde kauft er dich, durch die Unzucht kauft er dich, denn er ist selbst unrein; durch den Mord kauft er dich, denn er ist selbst mordbefleckt; ein Menschenmörder ist er von Anbeginn und ist in der Wahrheit nicht bestanden (Joh. 8, 44). Das sind die Münzen, mit denen er einkauft'.

In der Catene des Cod. Coislin. 25 folgt dann zu V. 24 des I. Cap. die bei Migne 1053 in die Anmerkung gerückte Stelle (vgl. Cramer 8, 587):

1053 Ἅπασαν τὴν ἀνθρωπίνην = 3, 528 E—529 A Ep. 1 ad Olympiadem.

1056 A Τοῦτο τὸ ῥητὸν – 5, 325 expositio in ps. 117.

B Δόλος δέ ἐστι ?

Οὐ γὰρ ἐν ἡμῖν . ?

Diese beiden Stellen finde ich bei Chrysostomus nicht. Ich bezweifle, ob sie von ihm herrühren; darin bestärkt mich der Umstand, dass die Catene des Cod. Coislin. 25 zum ersten Scholion nicht den Namen des Chrysostomus setzt, sondern: Τοῦ αὐτοῦ, das heißt Τοῦ Κυρίλλου ἀρχ. Ἀλεξ., wie beim unmittelbar vorhergehenden Scholion vermerkt ist. Da weiters der Stelle Οὐ γὰρ ἐν ἡμῖν ebenfalls das Lemma vorausgesetzt ist: Τοῦ αὐτοῦ, so wäre auch diese dem Cyrillus von Alexandria zuzutheilen. Vgl. Cramer 8, 589 zu Seite 62, Zeile 12 und Seite 62, Zeile 20.

1056 C Εἰ ὡς τὸν Χριστὸν – 11, 627 h. 14 in I. Tim.

D Φησὶ γὰρ ὁ Χριστός 12, 230 h. 25 in Hebr.

1057 A Οὐχ ἁπλῶς τὸ - ? .

Diese kurze Stelle finde ich bei Chrysostomus nicht.

A Ὅρα πῶς ὅταν — 11, 540 h. 5 in II. Thess.

In secundam S. Petri epistolam, 1057—1060.

1057 B Οὐδὲν γὰρ ταύτης ἴσον = 11, 347 h. 3. in Coloss.
C Ταῦτα ποῖα = ?
Diese Stelle finde ich bei Chrysostomus nicht.
D Ταῦτ' οὖν ἀκούοντες = 7, 473 h. 44 in Matth.
1060 A Βούλει τὴν αἰτίαν — 11, 482 h. 8 in I. Thess.
In der Catene ist diese Stelle bis zur Unverständlichkeit verdorben.
B Εἰ εἰς ὄνον ἐνήργησε — 11, 348 h. 3 in Coloss.

In primam S. Joannis epistolam, 1060—1062.

1060 C Ἐπείπερ πρὸ πάντων = ?
Diese Stelle finde ich bei Chrysostomus nicht. Zweifel an deren Echtheit erregen Ausdrücke wie: ἁμαρτητικῶς ἐνεργῶν, πρακτικῶς ἐπιπλῶν, welche dem Goldmunde kaum eignen dürften. Außerdem ist die Stilisierung besonders der zweiten Hälfte hart und dunkel.
1061 A Ὅταν ἴδῃς πένητα = ?
Diese kurze Stelle, die jedenfalls Chrysostomus angehört, finde ich nicht.
Οὐ γὰρ ἀρκεῖ = 9, 673 h. 19 in Rom.
Ἀγάπην ποίαν φησί = 11, 555 h. 2 in I. Tim.

Im übrigen hat Migne nicht sämmtliche Chrysostomusfragmente aus Cramers Catene zu den katholischen Briefen ausgehoben, sondern einige übersehen, die im folgenden nachgetragen werden sollen. Dabei werden auch jene Scholien miteinbezogen, für welche der Catenenschreiber eine wenn auch ungenaue Quellenangabe macht. Die Fragmente werden nach Cramers Catene 8. Band nach Seite und Textzeile citiert, die Fundorte nach der Maurinerausgabe angegeben.

Seite 32 Zeile 22 Τοῦ Χρυσοστόμου ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν (!) οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος.
Οὐ τὴν ἐξουσίαν — Zeile 26 Θεοῦ φιλανθρωπία
= 9, 617 h. 16 in Rom.
Die nächsten fünf Zeilen finde ich bei Chrysostomus nicht.
35, 16 Τοῦ Χρυσοστόμου ῥητὰ προκείμενα ,εὐχαριστοῦντες ἐν τῷ Θεῷ'.
18 Εἰ γὰρ εὐχαριστοῦμεν — 25 πόσος ὁ ἔπαινος
= 11, 336 h. 2 in Coloss.
26 εἰπέ μοι γὰρ — 30 εἰπεῖν τι βλάσφημον
= 12, 191 h. 20 in Hebr.

55, 6 Τοῦ Χρυσοστόμου ῥητὰ προκείμενα· ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν.
7 Οὐδὲ γὰρ ἀνατρέπει — 16 ὑποτασσόμενος πείθεται = 9, 686, 687 h. 23 in Rom.

57, 6 Φησὶν ὁ ἀπόστολος — 22 ἐπίκηρόν ἐστι = 11, 165, 166 h. 22 in Eph.

57, 22 ἐπειδὴ πιστὸς — 27 μέλλει βλασφημεῖσθαι = 11, 643 E—644 A h. 16 in I. Tim.

61, 15 Τί δέ ἐστι ταπεινοφροσύνη — 17 ἀλλ' εὐγνωμοσύνης = 12, 253 h. 27 in Hebr.

64, 11 Τὸν γὰρ ἑαυτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδεὶς παραβλάψαι δύναται ist der Titel der bekannten Schrift von Chrysostomus: Quod nemo laeditur nisi a seipso 3, 444.

88, 30 Τοῦτο ἤδη — 33 μεταμορφώσεως. Diese Stelle finde ich bei Chrysostomus nicht; siehe dazu die Bemerkung des Cod. Coislin. 25, der sie Chrysostomus zuweist.

131, 16 Τοῦ Χρυσοστόμου ῥητὰ προκείμενα ‚μήτις ἡμᾶς ἐξαπατήσῃ κτλ.'
19 Περὶ τοῦ 'Αντιχρίστου — 132, 2 πλανωμένοις = 11, 525 h. 3 in II. Thess.

150, 11 Παιδεύων ἡμᾶς — 13 'Αβραὰμ ἐποίησαν. Diese Stelle finde ich nicht; siehe dazu die Bemerkung des Cod. Coislin., der sie Chrysostomus zuweist.

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Zur biblischen Urgeschichte. Schon Eb. Schrader und Friedr. Delitzsch haben darauf hingewiesen, dass in dem Worte עדן das sumerisch-assyrische Wort edinu = Ebene steckt, welches dann weiter durch Volksetymologie mit der semitischen Wurzel עדן in Zusammenhang gebracht wurde. Ich lege hier neue Namenerklärungen für Adam, Eva, Abel und Seth vor, welche für die Beurtheilung der Urgeschichte vielleicht von weittragender Bedeutung werden könnten.

Adam ist gleich ada-mu und bedeutet ‚mein Vater'. Ad heißt im Sumerischen Vater, mu ist Possessivsuffix der 1. Person Singularis, bei der Anfügung desselben an ad wird nach bekanntem sumerischen Lautgesetz ein a eingeschoben. — Man könnte übrigens auch an adamê = unser Vater denken.

Eva — חוה ist das semitisierte sumerische Wort ama = Mutter. Das m wurde in Assyrien und Babylonien bekanntlich

oft als w gesprochen. Die Form awa haben späterhin Aramäer (und Hebräer) sehr sinnreich zu חוה durch Volksetymologie umgewandelt. Die Erklärung des Namens in Gen. 3, 20 ist objectiv auch vom philologischen Standpunkt richtig, wofern nur der Nachdruck auf das Wort אם gelegt wird. Subjectiv vom Standpunkt des hl. Schriftstellers gesprochen, wird allerdings der Nachdruck auf den Zusammenhang der ähnlichklingenden Wörter חוה und חי gelegt. Wir müssen aber bedenken, dass der hl. Autor nicht sumerische oder sonstige Philologie treibt, sondern nur die volksthümliche Erklärung des in semitisierter Form vorliegenden Namens geben will, die als solche ganz richtig ist und bei der über die ursprüngliche Bedeutung des aus einer andern Sprache herübergenommenen Wortes nichts ausgesagt wird.

Abel הבל wurde schon früher durch Assyr.-Babylonisch hablu richtiger aplu Sohn erklärt. Das Prototypon ist aber das sumerische ibila = Sohn. In הבל liegt, falls nicht etwa ein dialectisches hablu statt des literären aplu herübergenommen ist, wieder Volksetymologie vor, indem ibila-aplu in Rücksicht auf Abels Schicksal mit dem Verbum הבל in Zusammenhang gebracht wurde.

Seth שת ist gleich sumerisch šeš = Bruder. Ein babylonisches (und hier per analogiam ein sumerisches) š geht besonders auch im Auslaut oft ins Aramäische als ת über. Vgl. eššu (eigentlich edšu), חָדָשׁ neu, aram. חדת, šiššu, Ordinalzahl zu שׁשׁ = שׁת, ferner die assyr.-babylon. Adverbialendung iš, syrisch איח. Dass wir in der Bibel שת statt שׁשׁ lesen, deutet eben darauf hin, dass die Hebräer diese Namen erst mittelbar durch die Aramäer empfiengen und zwar dann, als durch Semitisierung ihre ursprüngliche Bedeutung verwischt war. Auch die Umformung חוה legt dies nahe, obwohl man hier auch bloß an phönizischen (חוא dort verbum) Einfluss denken könnte.

Das Ganze ist allerdings nur eine Hypothese, sie hat aber mindestens ebensoviel für sich wie die meisten bis jetzt aufgestellten. Besonders zwei Momente scheinen beachtenswert: Erstens ist die Bedeutung der vier Wörter nach dieser Erklärung überraschend einfach und der Ursprache der Menschheit sehr angepasst. Zweitens haben wir dabei auf Volksetymologie, d. i. Umbildung der Wörter bei deren Herübernahme aus einer andern Sprache mit Recht besondere Rücksicht genommen[1]).

[1]) Vgl. im Deutschen Attila — Etzel, wo allerdings vielleicht nur Umformung ohne Rücksicht auf einen besonderen Wortstamm vorliegt.

Unser Beispiel lehrt, wie sehr Vorsicht bei dem Bestreben geboten ist, die Namen der vorabrahamitischen Patriarchen just alle aus dem Semitischen zu erklären, so semitisch sie auch auf den ersten Blick scheinen mögen. Wenn wir wegen שֵׁת = šeš eine aramäische Tradition der Namen als Bindeglied zwischen dem Sumerischen und Hebräischen angenommen haben, so kann auch, abgesehen von der hl. Schrift, vom Standpunkt der Geschichtsforschung dagegen nichts vorgebracht werden. Die achlamê, denen später Tiglath Pileser I. den Beinamen Armaia beilegt (T. P. I. V, 46) werden als Stamm schon im 14. Jahrh. v. Chr. unter König Pudi-ilu von Assyrien erwähnt. Aramäische Stämme kann es schon früher gegeben haben, ohne dass wir imstande wären, über deren Vorhandensein Näheres zu constatieren.

Ist unsere Erklärung richtig, so sind Adam, Eva, Abel, Seth sumerische Namen und deswegen uralt. Die Sumerier waren ja schon 3000 v. Chr. ihrem politischen Untergange nahe. — Indessen so stereotype, der späteren Zeit unverständliche Namen pflanzen sich nicht jahrtausendelang fort, ohne dass ein gutes Stück jener Erzählung mitgeht, die sich in der ältesten Zeit an diese Namen geknüpft hat, und durch die sie erst ihre wahre Bedeutung erhalten. Wir können also mit Bestimmtheit schließen, dass mindestens ein Theil der in der Bibel erzählten und mit Adam, Eva, Abel, Seth zusammenhängenden Urgeschichte wirklich sehr alt ist und dass die Sumerier vor den Semiten die Träger dieser Urtradition gewesen sind.

Wahrscheinlich ist ferner, dass, wenn die hl. Schrift die Namen der in der Paradieserzählung auftretenden Personen von den Sumeriern adoptiert hat, sie auch die sumerische Ansicht von der Lage des Paradieses angenommen. Dieses wird aber nach den Vorstellungen des ältesten Volkes von Sumer und Akkad dort gelegen haben, wo bis in die uns erreichbare Zeit des grauesten Alterthums das Centrum und der eigentliche Sitz ihrer Cultur war, nämlich in Südmesopotamien, mitten zwischen dem Gebirgslande Kuš — ursprünglich כּשׁ, von wo das Kriegervolk der Kassiten seit ältester Zeit das friedliebende Volk der Ebene bedrohte und Chawila = Arabien, mit dem Mesopotamien schon früh in regen Beziehungen stand. So gewinnt Friedr. Delitzsch's Ansicht über die Lage des Paradieses neuen Boden, wenngleich natürlich noch über die nähere Lage des Pišon und Gihon gestritten werden kann. Auch עֵדֶן bedeutet dann ursprünglich in der That edin = Ebene.

Berlin. Dr. A. Šanda.

Bemerkungen zu Job 40, 2—14 und 42, 2—6.

I. **Textkritik.** Die beiden Stücke Job 40, 2—14 und 42, 2—6 sind mit einander zu vereinigen; es ist also 40, 2—14 vor 42, 2 einzusetzen. Das beweist der Inhalt; die beiden Abschnitte ergänzen sich gegenseitig zu einer einheitlichen Rede. Das ergibt sich auch daraus, dass die Beschreibung des Nilpferdes und des Krokodils unmittelbar auf die Schilderung der übrigen Thiere in Cap. 39 folgen muss und deshalb vor Cap. 40 einzusetzen ist. Die Textverschiebung könnte man vielleicht damit erklären, dass man annimmt, es sei kein eigener Platz mehr für diese letzte Rede in der Handschrift gewesen. Man trug sie also in dem freien Raum nach, der sich unter den beiden vorausgehenden Reden befand. Den ersten Abschnitt (drei Strophen), in welchem Jahve der eigentliche Redner ist, setzte man hinter Cap. 39; der zweite Abschnitt (zwei Strophen), in welchem Job spricht, kam hinter Cap. 41. Wie dem aber auch sei, Thatsache ist, dass 40, 2—14 und 42, 2—6 zusammengehören und den Schluss der ganzen Dichtung bilden. Manche Kritiker führen diese Vereinigung dadurch herbei, dass sie die Beschreibung der zwei Thierungeheuer, welche die beiden Stücke trennt, als spätere Interpolation ausmerzen. Aber damit haben sie, um von allem andern zu schweigen, die symmetrische Anlage unseres Buches zerstört.

40, 5a. אֶשְׂגֶּה (viele) st. אענה; so verlangt es das parallele אוסיף. — 40, 13b. Für das sinnlose חב(ו)ש schreibe ich הָבֵּשׁ; so LXX: ἀτιμίας ἔμπλησον. — 42, 3b. Vor בלי ist das ähnliche בְּמִלִּין ausgefallen, wie ein Vergleich mit 38, 2b zeigt und das Metrum verlangt; bei LXX hat es sich erhalten.

II. Übersetzung. Strophenbild: 3, 3—5—3, 3.

1. Strophe.

40, 2 (Jahve): Streiten mit dem Allmächtigen will der Tadler?
so bringe denn der Ankläger Gottes seine Antwort vor!
4 (Job): Ach, zu armselig bin ich, was soll ich dir erwidern?
ich lege meine Hand vor den Mund.
5 Einmal hab' ich geredet, ich thu's nicht wieder, —
ein zweitesmal, ich fahr' nicht fort.

1. Gegenstrophe.

7 (Jahve): Gürte also wie ein Mann deine Lenden!
ich will dir eine Frage vorlegen, gib mir Antwort:

8 ‚Durftest du gar meine Gerechtigkeit angreifen,
mich zum Frevler machen, um Recht zu haben?
9 Hast du denn einen Arm wie Gott,
und kannst du im Donner gleich ihm wettern?‘

Wechselstrophe.

10 Schmücke dich also mit Majestät und Hoheit,
in Glanz und Glorie kleide dich!

11 Lass sich ergießen deines Zornes Fluthen,
und mit einem Blick demüthige die Stolzen alle!
12 Mit einem Blick wirf nieder die Stolzen alle,
und zermalme die Frevler auf ihrem Platze!
13 Begrabe sie allesammt im Staube,
stürze sie mit Schimpf in die Grube!

14 Dann will auch ich dich preisen,
wenn deine Rechte (glorreich) gesiegt.

2. Strophe.

42, (Job): Ich sehe ein, du bist allmächtig,
und kein Vorhaben ist dir unmöglich.
3 Wer darf die Vorsehung tadeln
mit Worten sonder Einsicht?
Deshalb sprach ich (von Dingen, die) ich nicht verstand,
von Geheimnissen über mir, die ich nicht begriff.

2. Gegenstrophe.

4 Höre also mein Gelöbnis:
‚Ich will dein Schüler sein, sei mein Lehrer!
5 Nur durch Hörensagen hatte ich von dir Kunde,
jetzt aber schaut dich (klar) mein Auge.
6 Deshalb widerrufe ich (meine Worte)
und thue Buße in Staub und Asche‘.

III. **Erläuterungen.** 40, 13b. Wörtlich: ‚Mache sie (ihr Antlitz) zu Schanden in das Grab‘. טמון ist ein verächtlicher Ausdruck für ‚Grab‘, wie טמן im ersten Stichus für ‚begraben‘; vgl. 3, 16a.

42, 5b. ‚Jetzt aber schaut dich klar mein Auge‘, d. h. jetzt erst habe ich dank deiner und Elius Belehrung und dank der damit verbundenen

innerlich erleuchtenden Gnade die volle, deutliche, praktische Einsicht in Gottes Vollkommenheit und meine Sündhaftigkeit erlangt. Ich habe auch erkannt, wie Gottes Weisheit sich gerade in der Prüfung der Gerechten glänzend offenbart. — Es ist nicht die Rede vom körperlichen Auge und einer sichtbaren Erscheinung Gottes. Manche haben sogar in diesem harmlosen Stichus eine für das Verständnis der ganzen Dichtung entscheidende Beziehung auf 19, 26 entdeckt, als habe sich nunmehr erfüllt, was Job dort erhofft. Hat denn Job wirklich gehofft, es werde einst der Tag kommen, wo er in tiefster Beschämung sein Unrecht einsehen und in Staub und Asche Buße thun werde?

IV. **Analyse.** 1. Strophe. Jahve nimmt das Bekenntnis des Job entgegen, welcher sich für besiegt erklärt. Jahve: „Kannst du etwas zu deiner Vertheidigung gegen das Gesagte einwenden?‘ Job ‚Nein, ich habe gesündigt und thu's nie wieder‘.

1. Gegenstrophe. Jahve richtet eine diesem Schuldbekenntnisse entsprechende ernste Vermahnung an Job: ‚Wie konntest du nur, sag' an, so höchst vermessen reden!‘

Wechselstrophe. Jahve vergleicht noch einmal in kurzen, kräftigen Worten die Größe Gottes mit der Armseligkeit des Menschen, um so die Buße des Job zu vollenden. Diese wuchtige Rede steht genau in der Mitte des ganzen Liedes.

Die beiden Schlusstrophen: Job leistet in tiefster Demuth und Zerknirschung feierliche Abbitte. a) In aufrichtiger Beschämung klagt er sich an, dass er vorhin überaus anmaßend und unweise gesprochen hat (2. Strophe). b) Für die Zukunft gelobt er Besserung und ernste Buße (2. Gegenstrophe): ‚Fürderhin soll stets deine Weisheit mein Licht sein. Ach, wie schlecht habe ich dich bisher gekannt! Wie klar sehe ich nun deine Größe und meine Sündhaftigkeit! In ernster Buße will ich meinen Fehler sühnen‘.

Der Gedankengang der Wechselstrophe ist folgender: Bist du etwa die höchste Majestät und der glorreiche König über alles (40, 10)? Bist du insbesondere der Träger der höchsten Gerechtigkeit, welcher die Frevler mit allmächtiger Hand unerbittlich straft und zu Boden streckt (40, 11—13)? Dann allerdings müsste jedermann sich dir huldigend beugen (und du dürftest über alles aburtheilen) 40, 14.

Stark betont wird in den Reden Elius und Jahves der Gedanke: ‚Gott ist der Allmächtige für die physische Ordnung und der oberste Richter in der moralischen Welt; deshalb darf man ihm keine Vorwürfe machen. Das ist nun nicht so zu verstehen, dass alles, was Gott thut,

auch wenn es in sich verkehrt wäre, eben dadurch gerecht wird, dass Gott es thut, den niemand zur Rechenschaft ziehen kann und darf. Zunächst also besagt jener Satz: ‚Solche Vorwürfe wären für den gefährlich, der sie erhebt; sie wären auch eine Verletzung der schuldigen Ehrerbietung'. Aber unser Princip besagt noch viel mehr. Solche Vorwürfe wären in sich unvernünftig und falsch (42, 3—4; 36, 22—33; 34, 16 ff.). Die höchste Allmacht und oberste Weltregierung ist wesenhaft wahr und gerecht; es ist ihr unmöglich, etwas zu thun oder zu wollen, was in sich verkehrt wäre. — Diese Wahrheit ist jedem gesunden Verstande durch sich selbst evident. Man mag sie ein Postulat der praktischen Vernunft nennen. Aber diese Postulate sind nicht bloße Wünsche eines blinden Willens, es sind evidente Thatsachen für den Verstand. Ein Dualismus und Widerstreit zwischen praktischer und theoretischer Vernunft, wie die Jünger Kants ihn annehmen, so dass jene glaubt, was diese als unbegründet abweisen muss, mag in das System der Manichäer oder zum Pessimismus Schopenhauers passen. Die gesunde Vernunft weist ihn zurück als eine Absurdität und als einen thörichten Versuch, das menschliche Erkenntnisvermögen zu verstümmeln und den Menschen der Verzweiflung zu überantworten. Der gesunden theoretischen Vernunft ist es klar, dass das Sehnen der menschlichen Natur nicht auf Chimären gerichtet sein kann. Sie schließt aus dem Sehnen der Natur auf die Möglichkeit und Existenz seines Gegenstandes mit derselben unmittelbaren Evidenz und Sicherheit, wie aus einer Wirkung auf ihre Ursache. Eine solche gesunde, theoretische Vernunft, die mit der praktischen im schönsten Einklang steht, hatte auch unser Dichter sich gewahrt. Vgl. Hontheim, Instit. theodicaeae n. 120. 372. 394. 398. 677 ꝛc.

Vollständiger läßt sich die Philosophie des Buches Job, insbesondere der Reden Jahves, so darstellen. Gott ist der Allmächtige; denn er hat die Welt mit allem Gewaltigen, was in ihr ist, geschaffen; seinem Willen kann kein Geschöpf widerstehen. Gott ist auch allweise; denn er hat diese Welt mit wunderbarer Kunst eingerichtet; er überschaut sie immerdar in ihrer ganzen weiten Ausdehnung und sorgt für sie. Die höchste Allmacht und Weisheit muss aber zugleich die höchste Autorität und die absolute, wesenhafte Gerechtigkeit sein; das verlangen Theorie und Praxis. Es ist undenkbar, dass Gott ungerecht sei. Wir dürfen deshalb nicht so vermessen und thöricht sein, seine Vorsehung anzuklagen. Allerdings begreifen wir häufig Gottes Fügungen nicht.

Aber das darf uns nicht zu Vorwürfen verleiten. Weil allmächtig und allweise, ist er nicht bloß allgerecht, sondern auch unergründlich für unsern Verstand.

V. **Schlussbemerkungen.** 1. Dass Strophen und Strophenglieder richtig bestimmt sind, ergibt sich zunächst klar daraus, dass sie mit der logischen Gliederung des Inhalts in vollendeter Übereinstimmung stehen. Auch äußere Merkzeichen fehlen nicht. Dass mit 42, 2 eine neue Strophe beginnt, beweist der definitive Wechsel der redenden Person; die Textgeschichte bezeugt dasselbe, indem 42, 2—6 als eigener Abschnitt von 40, 2—14 getrennt wurde. 40, 7. 10 und 42, 4 sind die Strophenanfänge durch den Imperativ mit נא gekennzeichnet. Für den Dreizeiler 40, 11—13 ist charakteristisch, dass in allen Stichen (mit Ausnahme des ersten) ein Ausdruck für ‚niederwerfen' wiederkehrt. Solche Stichworte sind überhaupt für die Bestimmung der Versgruppen von weittragendster Wichtigkeit. — Die Bestimmung von Figuren überlassen wir dem Leser. Er achte darauf, dass in unserm Stücke auch die 1. und 2. Strophe, sowie die 1. u. 2. Gegenstrophe zu einander in Beziehung gesetzt sind. Man vergleiche zB. 40, 7 b mit 42, 4 b (im Hebräischen).

2. Das Stück besteht aus fünf Strophen zu je drei Zeilen. Nur die Wechselstrophe ist durch Beigabe einer Anfangs- und Endzeile zum Fünfzeiler erweitert. Von einer Auflösung in lauter Zweizeiler, wie sie von Bickell und Duhm durchgeführt wurde, kann keine Rede sein.

VI. **Rückblick.** 1. Für die letzte Eliurede Cap. 36—37 (in dieser Zeitschrift 1901 S. 139 ff.) hatten wir das Schema aufgestellt: 3, 3—8—3, 3—8—4, 4—10—6, 6. Wir giengen von der Erkenntnis aus, dass 37, 11—13 hinter 36, 29—33 gehöre, und hatten deshalb erstere Versgruppe nach 36, 33 eingesetzt. Aber derselbe Zweck wird auch erreicht, wenn wir 37, 11—13 an seinem Platze belassen und dafür 36, 29—33 vor 37, 11 einsetzen. Dies ist aber offenbar das bessere und richtige Verfahren; denn 36, 29—33 und 37, 11—13 sind deutlich ein Bestandtheil der Schilderung des winterlichen Sturmgewitters, welche mit 37, 1 anhebt und den Übergang zu den Jahvereden so herrlich schön vermittelt. — Auf diese Weise erhalten wir das Strophenbild (3, 3—8—3, 3) —8—(5, 5—8—6, 6). Man sieht, der Aufbau des Gesanges hat an Gleichförmigkeit und Einheitlichkeit gewonnen, indem alle Wechselstrophen Achtzeiler sind.

2. Wir haben bis jetzt die 7 letzten Gesänge unseres Buches untersucht und dabei folgende Gliederungen entdeckt:

1) Cap. 32—33 (Eliu): (3, 3—5—3, 3)—(5—4, 4—3)—(4, 4—4—4, 4) d. i. 53 Zeilen.

2) Cap. 34—35 (Eliu): (3, 3—6—6, 6)—(8—4, 4)—(9—4, 4) d. i. 57 Zeilen.

3) Cap. 36—37 (Eliu): (3, 3—8—3, 3)—8—(5, 5—8—6, 6) d. i. 58 Zeilen.

4) Cap. 38 (Jahve): (6, 6—4)—6, 6—(3—3, 3) d. i. 37 Zeilen.

5) Cap. 39 (Jahve): 4, 4—(4—4, 4)—(6—4, 4) d. i. 34 Zeilen.

6) Cap. 40—41 (Jahve): (5, 5—5)—4, 4—(3—3, 3)—(4—4, 4) d. i. 44 Zeilen.

7) Cap. 40. 42 (Jahve): 3, 3—5—3, 3 d. i. 17 Zeilen.

a) Es zählen also diese 7 Gesänge, welche den vierten und letzten Act unseres Dramas bilden, zusammen genau 300 Zeilen. Eben so viele Zeilen haben wir gefunden für die 7 Gesänge im 1. Acte (vgl. diese Zeitschrift 1900 S. 384 ff.).

b) In diesem Acte kommen nur 10 Tristicha vor. Sie liegen sämmtlich in den Eliureden und finden sich nur am Anfange oder Ende der Strophen. Einmal jedoch erscheint ein Tristichon in der Mitte einer Wechselstrophe 36, 11.

c) Die 7 Gesänge unseres Actes bilden zwei Gruppen: die 3 Eliureden und die 4 Jahvereden. Die Gruppe der 4 Jahvereden gliedert sich wieder nach dem Schema 1+2+1, weil die mittlern Reden, insofern beide Gottes Größe in der Thierwelt schildern, sich enger mit einander verbinden. Für den ersten Act haben wir das Spiegelbild dieser Gliederung gefunden: (1+2+1)+3 vgl. aaO. 1898 S. 173 und 1899 S. 555. — Nebenbei sei noch erwähnt, dass der erste, dritte, fünfte, siebente Gesang der Reihe nach im 1. Acte 1, 2, 3, 4, im 4. Acte aber 4, 3, 2, 1 Wechselstrophen zählen, dass also auch in dieser Beziehung beide Acte sich wie Spiegelbilder zu einander verhalten, vgl. diese Zeitschrift 1900 S. 384. — Wir werden später sehen, dass in ähnlicher Weise der 2. und 3. Act sich gegenseitig spiegeln und genau gleichen Umfang (je 210 Zeilen) haben.

3. Wir wollen jetzt noch eine kurze Übersicht des Gedankenganges der 7 Lieder des letzten Actes geben. Eliu wird plötzlich vom Geiste Gottes ergriffen und gibt die philosophische Lösung des Problems der Leiden. Er unterscheidet in 3 Reden 3 Classen von Heimsuchungen. Leiden, so verkündet er, werden zunächst über die Gottlosen ver-



hängt, um sie zu bessern und zu bekehren (1. Eliurede; aaO. 1900 S. 574 ff.). Ist keine Hoffnung mehr auf Besserung, so sind die Leiden der Gottlosen ihre gerechte Strafe (2. Eliurede; aaO. 1900 S. 748 ff.). Nicht selten werden auch die Gerechten von schweren Leiden getroffen. Es soll dann die Echtheit ihrer Tugenden geprüft werden (3. Eliurede; aaO. 1901 S. 141 ff.). Die Tugend soll sich vor aller Augen bewähren und die allgemeine Anerkennung (sogar Satans) sich erzwingen. Mit dieser Prüfung verbindet sich von selbst eine Läuterung. Denn auch der Gerechte hat kleine Sünden; namentlich verleitet ihn das Bewusstsein der Tugend leicht zu einem gewissen Stolze und zum ungeordneten Verlangen, schon hienieden diese Tugend von allen anerkannt zu sehen. Da wecken denn schwere Schicksalsschläge das Bewusstsein der Sündhaftigkeit, flößen demüthige Gesinnung ein, vertreiben kleinere Schwächen aus dem Herzen. Ferner sind die Prüfungen der Gerechten eine Genugthuung für die kleinen Fehler, die er begieng. So dienen die Heimsuchungen der Gerechten, obgleich sie keine eigentlichen Besserungs- und Strafleiden (gegen grobe Verbrechen) sind, dennoch in gewissem Sinne (d. h. inbezug auf kleinere Versehen) dem gleichen Zweck. — Die Leiden des Job, so erklärt Eliu ausdrücklich (Cap. 36), müssen als Prüfung aufgefasst werden. Dass sie dann überdies der Läuterung und Genugthuung dienen, versteht sich von selbst. Deshalb hat die erste Rede Elius, welche die Leiden als Besserungsmittel betrachtet, ihre Bedeutung auch für Job, dessen Stolz 33, 17) deutlich gerügt wird. Ebenso ist die zweite Rede, welche den Strafcharakter der Leiden betont, für Job sehr wichtig. Wir haben gesehen (aaO. 1900 S. 750), wie Eliu in ihr alles thut, um Job gründlich zu demüthigen und ihm den Genugthuungswert seiner Leiden klar zum Bewusstsein zu bringen. Das Verfahren Elius wird uns nicht zu hart erscheinen, wenn wir bedenken, dass Gott gerade die Fehler seiner Gerechten scharf zu ahnden pflegt und eifrig auf ihre Läuterung bedacht ist, um sie so zum vollsten Glück (namentlich im Jenseits) vorzubereiten. Übrigens redet Jahve nicht minder hart über Job als Eliu.

Die vier Jahvereden erweitern in prachtvoller Sprache den letzten Satz (37, 24) Elius: ‚An den Allmächtigen und Allweisen reichen wir nicht: ihn müssen wir fürchten und verehren; wehe dem selbstklugen Kritiker!' Ja, Gott ist unendlich erhaben an Macht und Weisheit über uns Menschen. Das zeigt die leblose Natur (1. Jahverede aaO. 1901 S. 376 ff.). Hat etwa der Mensch mit allmächtiger Hand sie geschaffen (38, 2—15)? Vermag er auch nur ihre Größe in

seiner Weisheit zu überschauen (37, 16—27)? Ist er es, dessen weise Vorsehung die Natur leitet (37, 28—38)? — Das gleiche beweist die Thierwelt. Sorgt etwa des Menschen weise Vorsehung für sie, für ihre Nahrung, für ihre Fortpflanzung usw.? Hat sie ihnen ihre wunderbaren, zweckentsprechenden Kräfte verliehen? (2. Jahverede; aaO. 1901 S. 561 ff.). Vermag des Menschen Macht dem Nilpferde oder dem Krokodil zu widerstehen? (3. Jahverede; aaO. 1901 S. 749 ff.). — Weil nun Gott an Macht und Weisheit den Menschen und alle Geschöpfe unendlich übertrifft, ist er die oberste Autorität in der moralischen Ordnung; zugleich ist er der Unerforschliche. Es ist also thöricht und frevelhaft, seine Vorsehung anzugreifen (4. Jahverede mit dem Schuldbekenntnis des Job).

4. Job wird von Eliu und Jahve wegen seinen Reden scharf getadelt. Hat also Job, wie einige Neuere meinen, in der Prüfung sich nicht bewährt? Hat Satan mit seinem Prahlen gegen Gott Recht behalten? Job hat seine Probe glänzend bestanden; er hat uns ein großartiges Beispiel der Geduld gegeben. In dieser fürchterlichen Versuchung ist er in seiner Treue gegen Gott nie schwankend geworden 6, 10; 17, 9; 27, 5—6. Er hat sich vielmehr nur enger an Gott angeschlossen und Lobreden gehalten auf seine Allmacht (Cap. 26), auf seine Gerechtigkeit (Cap. 27), auf seine Weisheit (Cap. 28). Allerdings hat er nach Menschenart sich nicht von allen kleinen Fehlern frei halten können und durch anmaßliche Ungeduld in Reden sich vergangen. Dafür wird er streng zurechtgewiesen. Aber es sind doch nur läßliche Sünden gewesen. Job selbst bittet uns diese Worte nicht zu ernst zu nehmen; nichts liege ihm ferner, als sich gegen Gott aufzulehnen 6, 2—4. 8—10. 26. Die Menschlichkeiten, denen Job sich nicht zu entziehen vermochte, thun der Größe seines Sieges und der Beschämung Satans keinen Eintrag. Daſs Job in seiner Prüfung läßliche Sünden begehen werde, war selbstverständlich; darum handelte es sich gar nicht. Satan hatte geprahlt, er werde Job zur Empörung gegen Gott treiben. Statt dessen bewirkte er, daſs der Dulder sich aufs innigste an Gott anschloſs, daſs er in demüthiger Selbsterkenntnis, in erleuchteter Gottesliebe und aller Heiligkeit befestigt und vollendet wurde. Hierin besteht die Niederlage Satans; hierin der Triumph, den Jahve in seinem Diener errang. Satan bewährte sich auch hier als die Macht, welche stets das Böse will und stets das Gute schafft.

Valkenberg. J. Hontheim S. J.

Bemerkungen zum hebräischen Wörterbuch[1]).

1. In Ez. 23, 5. 12 bekommen die Assyrier und Chaldäer als Liebhaber der Ohola und Oholiba verschiedene Epitheta. Schwierigkeit bereitet das räthselhafte קרובים (V. 5) respective קרבים (V. 12). Schon die Septuaginta haben beides durch τοὺς ἐγγύζοντας αὐτῇ wiedergegeben, aber unleugbar gibt dies keinen rechten Sinn. Cornill ändert in קריאים und übersetzt (wie auch in V. 23) ‚hochangesehen, berühmt'. Richtig ist jedenfalls, dass in dem Worte ein epitheton ornans stecken muss, wie es der Zusammenhang fordert. Fraglich ist aber die von Cornill dem partic. pass. von קרא an diesen Stellen (auch V. 23) beigelegte Bedeutung.

Ich schlage eine andere Correctur vor und möchte an beiden Stellen (und wegen der Analogie auch V. 23) קרדים lesen, das קַרָדִים oder קֻרָדִים zu punctieren wäre und einfach den hebräischen Plural des aus dem Assyrischen herübergenommenen Wortes ḳurâdu oder ḳarrâdu darstellt. Wir hätten ein neues ἅπαξ λεγόμενον fürs hebr. Wörterbuch. Die Bedeutung ist ‚die streitbaren, heldenmüthigen, tapferen'. Zweifelsohne passt dies vortrefflich zum Context: So zB. V. 5 . . die Assyrier, die Streitbaren 6. gekleidet in blauen Purpur, Statthalter und Befehlshaber, anmuthige Jünglinge insgesammt, Reiter auf Rossen reitend'. Der assyrische Plural ḳurâdê = Krieger ist sehr häufig. Die Herübernahme eines assyrisch-babylonischen Wortes kann bei Ezechiel nicht auffallen. Auch können ב und ד der späteren altsemitischen Schrift bei einiger Unachtsamkeit des Schreibers leicht verwechselt werden.

2. Job 3, 5 könnte manchem die Übersetzung von יגאלהו Schwierigkeit machen. Auslösen, einlösen, an sich nehmen (im liebenden Sinne) scheint etwas bizarr. Auch wird kein echter Parallelismus der 3 Glieder dieses Verses hergestellt. Alle Schwierigkeit schwindet, wenn wir bei יגאלהו das ג in נ verändern, ינאלהו lesen und ‚es lege sich über ihn' übersetzen. Allerdings schaffen wir so ein ἅπαξ λεγόμενον des im Assyrischen häufig vorkommenden Stammes נאל sich legen. Die poetische Construction eines solchen Verbums mit dem Objectssuffix statt eines Präpositionalausdruckes kann hierbei wegen Ri 5, 17 Js. 33, 14. 16 kein Bedenken verursachen. Der Sinn des Verses ist klar und wir erhalten einen schönen Parallelismus: ‚Es lege sich auf ihn Finsternis und Tiefdunkel, es lagere über ihm Wolkendickicht, es breche über ihn herein Tagesverdüsterung'.

---

[1]) Vgl. dazu Gesenius-Buhl, Hebr. Handwörterbuch[13].

Zu יבעתהו bemerke ich, daſs בעת an dieser Stelle mit einer Bedeutung ‚schrecken, scheuchen' nichts zu thun hat. בעת ist hier gleich arabisch bağata plötzlich überfallen. Vielleicht kann man von nun an im hebräischen Wörterbuch der Klarheit halber zwei etymologisch verschiedene Stämme בעת unterscheiden, die allerdings im Sprachgefühl des späteren Hebräers theilweise zusammengeflossen sind.

בעת I = arabisch bağata (also mit ǵ) plötzlich überfallen. In dieser Bedeutung liegt das Verbum vor 1 Sam 16. 14. 15; 2 Sam 22, 5 (= Ps. 18, 5), an unserer Stelle und an anderen des Buches Job, wo die Bedeutung ‚plötzlich hereinbrechen' viel poetischer und malender ist, sowie der Grundbedeutung entsprechender.

בעת II wahrscheinlich Aramaismus, wenn arab. ba'atha (eigentlich erregen, scheuchen, antreiben, arabisch auch schicken). In Job dürfte diese Bedeutung nur 7, 14 vorliegen (wegen des Parallelismus), an anderen Stellen in Job kommt man mit בעת I völlig aus. Dann können die Nifalformen Dan. 8, 17 נִבְעַתִּי ‚ich erschrack', 1 Chr. 21, 30 und Esth. 7, 6, endlich die beiden Nomina בְּעָתָה in Jer. 8, 15 und בִּעוּתִים Job 6, 4 Ps. 88, 17 (Schrecknisse) hierher gezogen werden.

Ganz sicher ist jedoch diese Scheidung nicht. Man könnte die beiden Nomina von בעת I ableiten als ursprünglich ‚Was jemandem plötzlich überfällt' d. i. ‚Schrecken' und davon die unter בעת II aufgeführten Stellen als denominativ auffassen. Zu den 3 Nifalformen kann man noch arabisch inbağata = erstaunt, sprachlos sein vergleichen, sowie in Erwägung ziehen, daſs im Semit. besonders im Aramäischen Erstaunen, Bestürzung, Schrecken manchmal durch dasselbe Wort ausgedrückt werden. Jedenfalls ist bemerkenswert, daſs im Edessenischen בעת II kaum nachweisbar ist. Vgl. Schultheſs, Homogene Wurzeln im Syrischen, Berlin 1900, wo jedoch entschieden zu viele Stellen des A. T. zu בעת II gezogen werden.

3. Wegen Js. 23, 13, wo יסד die Bedeutung hat ‚überantworten' אשור יסדה לציים Assur hat sie den Schakalen (?) überantwortet, könnte man vermuthen, daſs im Hebr. neben dem Stamm יסד = gründen (assyr. išdu oder asîdu?) eine andere Wurzel יסד existierte, die sich im Äthiopischen als וסד, wasada = tulit adduxit erhalten hat und bei der der Übergang zur Bedeutungsnüance ‚übergeben überantworten' fast leichter hergestellt wird als bei יסד I gründen. Doch läſst sich die Frage wegen Mangel an Belegmaterial nicht entscheiden.

4. Daſs מַלָּח ein sumerisches Lehnwort ist (Zusammensetzung aus ma = Schiff und lach = einhergehen) wurde schon verschiedentlich aus-

gesprochen, Volksetymologie im Hebr., Syr. und Ar. ist die Verdoppelung des ל (in Anlehnung an kattâl), im Arabischen außerdem noch die Abschwächung des stärkeren Gutturals ch in dem schwächeren h zum Zwecke der Anpassung an einen Stamm malaḥa.

5. Bei תחשׁ wird die Combination mit arab. tuchas = Delphin, die noch immer Anklang findet, sowie eine Übersetzung mit ‚Seekuh' völlig aufzugeben sein. Denn wenn die Assyrerkönige bei Gargamisch ina elippê (mašak) tachšie über den Euphrat gehen, so wird dies tachšû aller Wahrscheinlichkeit nach תחשׁ sein (tachšû nach Delitzsch die Nisbe von einem zu präsupponierenden tachšu). Eine Lesung gab-šu wäre zwar möglich (das erste Zeichen mit dem das Wort geschrieben wird, hat den Wert gab oder dach tach), aber läſst sich durch nichts begründen. Nun bedenke man, daſs Herodot 1, 194 ausdrücklich sagt, die Flussfahrzeuge, die nach Babylon stromabwärts kommen d. i. (wenigstens auch) den Euphrat befahren, würden im armenischen Gebirge zusammengesetzt, wo es jedenfalls keine Seekühe gab. Zweitens bieten uns die Reliefs von Chorsabad Darstellungen sowohl von Schlauchflößen als auch von der Fabrication der Schläuche (die letzteren behalten bekanntlich jetzt noch im Orient die Form des Thieres, von dessen Haut sie stammen) und diese sehen wiederum nicht im mindesten darnach aus, als wären sie von Seekühen hergenommen. Daſs aber die Assyrerkönige beim Wassenübergang ihres Heeres andere Häute und Schlauchflöße benützt hätten, als die gewöhnlichen und landläufigen, ist sehr unwahrscheinlich. תחשׁ wird darum ein häufig vorkommendes Thier bezeichnen, vielleicht eine besondere Spielart von Ziege oder Schaf?

6. Steckt nicht in מרעהו Gen. 26, 26 möglicher Weise ein ägyptisches Wort? (מרעה nach Analogie von פרעה). Die Bedeutung (mr — Vorsteher, Aufseher עא = groß — also etwa Obervorsteher, Oberinspector. Im alten Ägypten war mr ein hoher Beamtentitel und der Schauplatz von Gen. 26, 26 stand seit jeher unter ägyptischem Einfluſs) würde gut passen: Es kam Achimelech der König, Achuzat, sein Oberinspector und Phikol sein Feldherr. Vielleicht genügt aber eine Übersetzung wie ‚Minister' nach Art des arabischen ṣâḥib, das zunächst Genosse, dann auch etwa Minister bedeutet.

7. Zur Erklärung des räthselhaften שִׁילֹה in Gen. 49, 10 könnte man auf das assyrische šîlu oder šêlu hinweisen, welches zwar auch im Assyrischen sehr selten gewesen sein muſs, da es bislang nur in Syllabaren vorkommt, das aber eine Bedeutung wie Fürst, Herrscher hatte und als Synonym von šarru, belu aufgeführt wird. Gleichen Stammes

mit šêlu dürfe šâlu sein, dessen Abstractum šalûtu im Sumerischen geradezu dem Ausdruck nam. lugal (Königthum) gleichgesetzt wird. Vgl. Delitzsch, Handwörterbuch 646b. Das Vorkommen des dazu gehörigen Stammes im Beschwörungshymnus an Gilgamesch (vgl. dazu Keilinschr.-Bibl. VI Bd. 1. Theil S. 266, 7) dürfte nicht sicher sein (tašal, tachaṭi, tadani), da man mit der Bedeutung fragen von שאל auskommen dürfte. Darum auch Jensen aaO.: ‚Du fragst aus, untersuchst, richtest . .‘

8. Endlich möchten wir die Leser dieser Zeitschrift auf die treffende Correctur H. Winklers zu 2 Kön. 6, 25 aufmerksam machen, die vielen entgangen sein dürfte (Veröffentl. in Peisers Orientalistischer Litteraturztg. 1901). Nach dem jetzigen Text kostete bei einer Hungersnoth in Samaria ein Eselskopf 80 Silbersekel und ein Viertel Kab Taubenmist fünf Silbersekel. Man stelle ראש חמֹר um, schreibe חמור der ältesten Orthographie entsprechend defective, und schiebe zwischen die umgestellten Wörter ein ה ein. Bei חרייונים streiche man יונים und man erhält den trefflichen Sinn: Ein Chomer Most . . ein Viertel Kab חֹרִי, etwa Weißbrot oder Weißmehl nach Gen. 40, 16. Diese Correctur wird schon nahegelegt durch l. c. V. 27: ‚. . woher soll ich dir helfen? Von der Tenne oder von der Kelter?‘ Lehrreich ist, dass schon die LXX κεφαλὴ ὄνου und κόπρος περιστερῶν übersetzen.

Berlin. Dr. A. Šanda.

Der ‚stimulus carnis‘ beim Apostel Paulus. Der bekannte Oxforder Professor Ramsay vertritt in seinem Werke: ‚St. Paul the traveller and the Roman citizen‘, London 1896 die Ansicht: Der stimulus carnis, über den sich der Völkerapostel (II Cor. 12, 7) beklage, sei ein chronisches Fieber (Malaria) mit heftigem Kopfschmerz gewesen. Bei einem solchen leidenden Zustande sei einem zu Muthe, als gienge ein glühender Balken durch den Kopf!

Paulus war auf der ersten Missionsreise mit Barnabas und Marcus nach Perge in Pamphilien gekommen. Daselbst trennte sich Marcus von Paulus. Ramsay erklärt dies damit, dass hier der Apostel an einem heftigen Fieberanfall litt, weshalb er, um Erleichterung seines Leidens zu finden, Pamphilien verließ und sich in das höher gelegene Antiochien in Pisidien (3600 Fuß) begab. Marcus habe diesen Weggang des Apostels unwillig aufgenommen, denselben als eine Art Fahnenflucht betrachtet und sei deshalb wieder nach Jerusalem zurück-

gelehrt. Professor Ramsay beruft sich dann zur näheren Begründung seiner Ansicht noch auf jene Stelle im Galaterbriefe: ‚Scitis autem quia per infirmitatem carnis evangelizavi vobis jampridem: et testationem vestram in carne mea non sprevistis, neque respuistis: sed sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum' (IV, 13 f.).

Wenn nun Paulus solche Fieberanfälle — oder wie andere meinen, epileptische Anfälle — hatte, oft mitten in seiner Predigt, musste er nicht da seinen Zuhörern verächtlich, als von Gott geschlagen erscheinen? Und doch haben ihn die Galater — wie Paulus rühmend hervorhebt — deshalb nicht verschmäht (oder wie man das griechische Zeitwort ἐξεπτύσατε übersetzen könnte: haben nicht ausgespuckt), sondern ihn wie einen Engel Gottes, und nicht wie einen Gottverfluchten aufgenommen. Und so konnte der Apostel Paulus mit vollem Rechte beten: ‚Propter quod ter Dominum rogavi, ut discederet a me'.

So interessant und geistreich auch die Auseinandersetzung des Professors Ramsay ist, so können wir doch seine Auffassung vom ‚stimulus carnis' nicht theilen!

Die betreffende Stelle im II. Corintherbriefe, wo vom stimulus carnis die Rede ist, lautet nach der Vulgata: ‚Datus est mihi stimulus carnis meae (im griech. Texte carni meae: τῇ σαρκί, angelus satanae, qui me colaphizet' (12, 7).

Es ist nun auffallend, dass man diese Stelle in der ersten christlichen Zeit nicht von der Concupiscentia, sondern entweder von einem körperlichen Leiden (Kopfschmerz), oder noch häufiger von äußeren Verfolgern, Widersachern des Apostels erklärte. So schreibt der hl. Hieronymus zu unserer Stelle: ‚Stimulum carnis, angelum satanae: tentationes persecutionum, Apostolus se sustinuisse significat'[1]).

In gleicher, aber weit ausführlicherer Weise erklärt diese Stelle der hl. Chrysostomus, wenn er sagt: ‚Satan Hebraeorum lingua *adversarium* sonat. Ac Scriptura tertio Regum libro *adversarios* hoc nomine appellavit. Nam de Salomone verba faciens, ait: ‚Non erat Satan in diebus ipsius (h. e. adversarius) qui bellum ipsi inferret, aut molestiam exhiberet. Quod ergo ait, hanc habet sententiam: Deus praedicationem laete ac feliciter progredi non permisit, quo animos nostros demitteret, verum ad-

[1]) Opp. edit. Paris 1706, tom. V. col. 1033.

versarios in nos impetum facere passus est. — Quocirca per Angelum Satanae, Alexandrum aerarium, Hymenaeum, Philetum, ac denique omnes, qui fidei doctrinae adversabantur, atque cum ipso contendebant ac bellum gerebant, eumque in vincula coniiciebant, caedebant ac raptabant, intelligit: quod videlicet ea, quae Satanae erant, perpetrarent. Quemadmodum enim Judaeos diaboli filios vocat, quod illius opera imitarentur: sic etiam Satanae Angelum omnes eos nuncupat, qui fidei doctrinae obsistunt'[1]).

In derselben Weise äußert sich Theodoret: ‚Angelum enim Satanae injurias, contumelias et populorum insurrectiones appellavit'[2]).

Erst vom 6. Jahrhundert an finden wir den stimulus carnis erklärt von der Begierlichkeit, so bei Primasius, Sedulius, Anselmus.

Die hl. Väter haben wohl aus Ehrfurcht vor dem Apostel Paulus unter dem stimulus carnis nicht die Begierlichkeit, sondern lieber äußere Schwierigkeiten verstehen wollen. Nun wissen wir aber aus Erfahrung, dass gerade oft große Seelen unter den unreinen Versuchungen — ich nenne nur einen hl. Gregor von Nazianz, einen hl. Hieronymus — zu leiden hatten. Aber all diese Versuchungen trugen nur bei, die Krone der ewigen Glückseligkeit zu vergrößern. ‚Gott läßt die Versuchungen' — sagt der hl. Augustinus — ‚zu, damit unsere Tugend geübt und geprüft werde. Wer in eine Versuchung nicht einwilligt, erhält eine ehrenvollere Krone, als wer gar nicht versucht worden ist'.

Solche Verdemüthigungen, wie sie gerade die Concupiscentia mit sich bringt, sind — da sie so recht dem Menschen seine Schwachheit und Armseligkeit in Erinnerung bringen — besonders nützlich und heilsam für jene großen Seelen, die nach außen hin eine recht segensreiche Wirksamkeit entfalten. Nur zu leicht entsteht da die Gefahr des geistigen Hochmuthes, sich zu erheben, sich einzig und allein das Verdienst zuschreiben zu wollen!

Dass der Apostel unter dem stimulus carnis, von dem er befreit werden wollte, die Begierlichkeit verstand, können wir aus andern Aussprüchen von ihm folgern. So schreibt er I Cor. 9, 27: ‚Castigo corpus meum et in servitutem redigo: ne forte cum

[1]) Opp. edit. Amstelodami 1687, tom. IV. p. 386.
[2]) Opp. edit. Coloniae 1617, p. 7.

aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar'. Und im Römerbriefe (VII, 23) lesen wir: ,Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis'.

Wien. Dr. Joh. Döller.

Die Studenten-Patrone in der griechischen Kirche. Im griechischen Εὐχολόγιον stehen zwei kirchliche Officien für junge Studenten (in der neuen röm. Ausgabe S. 352, bei Goar. S. 575).

Das eine trägt die Überschrift:

Εὐχή, ὅταν ἀπέρχεται παιδίον μανθάνειν τὰ ἱερὰ γράμματα.	Oratio quum proficiscitur puer sacras literas edocendos.

Das andere ist bereits in dieser Zeitschrift (1898, S. 519) erwähnt:

Ἀκολουθία εἰς παῖδας κακοσκόπους.	Officium in pueros in literis non proficientes.

Unter παῖδες κακόσκοποι werden hier Schüler verstanden, die nicht die gewünschten Fortschritte machen, sei es aus Mangel an Talent, sei es aus Mangel an Fleiß im Lernen, nach Goar., pueri in bonis literis non proficientes sive ex hebetudine ingenii sive ex perversitate voluntatis.

Das Wort selbst ist eine Neubildung und kommt in den jetzigen Kirchenbüchern in verschiedenen Bedeutungen vor. Beim liturgischen Dienste bezeichnet κακόσκοπος, activ genommen, den Aufseher, Ordner, Corrector, Censor, namentlich der ausgelassenen muthwilligen Knaben im Chor[1]): dem entgegen werden, im passiven Sinne, die seiner Aufsicht und Zucht unterstehenden Kinder παῖδες κακόσκοποι genannt.

Auf die Schule übertragen, heißen παῖδες κακόσκοποι im allgemeinen Schüler, die wenig oder schwer lernen, wie das Wort in der slavischen Übersetzung wiedergegeben wird (vgl. diese Zeitschr. aaO.).

Durch andächtige Verrichtung dieses Officiums soll die Gnade des gewünschten Fortschrittes in Wissenschaft und Tugend durch die Fürbitte besonderer Studenten-Patrone für den rückständigen Schüler erfleht werden.

---

[1]) ,Quia quamlibet in choro insolentiam corripit' (Goar., p. 23). Ist nicht zu verwechseln mit dem εὐτάξιος (ὁ τῆς εὐταξίας), dem eigentlichen Cäremoniar, dem die Leitung der gottesdienstlichen Handlungen obliegt.

Im Festgebet werden deren fünf genannt, der Erzmartyrer Stephanus, der Apostel Matthias und die hl. Martyrer Agapetus oder Agapius, Prokopius und Philitus, die schon durch den lieblichen Klang ihrer anziehenden Namen die Studierenden zum Streben nach Wissenschaft und Tugend aneifern sollen: Stephanus, durch die ihn schmückende Krone der Weisheit, der auch die grimmigsten Feinde nicht zu widerstehen vermochten; Matthias, dessen lehrreicher Name, durch Allusion von μανθάνειν hergeleitet, ans Lernen erinnert; Agapius, Prokopius und Philitus, die sämmtlich durch ihre süßen Namen zur Wohlanständigkeit, zum Fortschritt, zur Freundschaft und Liebe auffordern (qui solis nominibus suis morum suavitatem, profectum et dilectionem invocantibus bene ominantur, et ut ἀγάπης, προκοπῆς καὶ φιλίας auctores aliis pueris futuri sunt propitii: *Goar*. l. c.).

Es werden diese Heiligen übrigens auch an verschiedenen Tagen einzeln verehrt, nämlich:

Stephanus am 27. December;
Matthias am 9. August;
Agapius am 15. März;
Prokopius am 8. Juli, und
Philitus am 23. März[1]).

N. Nilles S. J.

Neuere biblische Literatur. 1. Wir beginnen mit einem Nachtrag zur biblischen Einleitung (vgl. diese Zeitschrift XXV. 1901, 566—71). Zum allgemeinen Theile dieser Wissenschaft gehört der sechste Band des groß angelegten Werkes ‚Istituzioni Bibliche' von Giovanni Giacinto *Cereseto*, già professore d'ermeneutica sacra, di storia ecclesiastica e di scienze fisiche e matematiche nel Seminario di Chiavari (Tomo VI: Testi e Versioni antiche e moderne, con Tavole e Appendici. Chiavari 1900, während auf dem Umschlag bemerkt wird: Genova 1902. 8°, 463 S., 9 Tafeln). Der erste Band ‚Introduzione generale' (720 S.) erschien im Jahre 1893;

---

[1]) Dieser Φιλητὸς συγκλητικὸς ist der große heilige Senator, dessen glorreiches Bekenntnis das Martyrol. rom. auf den 27. März ansetzt. In den griechischen Kirchenbüchern wird er dreimal (am 23., 27. u. 28. d. M.) commemoriert.

der zweite ‚Introduzione speciale al Pentateuco' (970 S.) folgte vier Jahre später; Band III, IV und V werden als ‚in corso di stampa' angekündigt.

Der vorliegende sechste Theil, der vergangenen Herbst veröffentlicht wurde, beschäftigt sich ausschließlich mit den Fragen über den biblischen Text und die alten und neuen Übersetzungen desselben. Wie schon aus der ganzen Anlage des Werkes ersichtlich ist, behandelt der Verf. die einschlägigen Punkte mit großer Ausführlichkeit. Nicht selten leidet aber seine Darstellung unter ermüdender Breite und Weitschweifigkeit. Sie läist auch eine gleichmäßige und der Wichtigkeit des einzelnen Gegenstandes entsprechende Behandlung der verschiedenen Theile vermissen. Während zB. die für die Textkritik bedeutungsvolle Frage über die äußere Form des Textes für das N. T. auf S. 68—75, und für das A. T. zugleich mit den Belehrungen über die hebräische Sprache auf S. 7—19 sehr unzureichend erörtert wird, kommt allein die italienische Bibelübersetzung des Diodati (lebte 1576—1649) auf 17 Seiten (S. 353—70) und die Evangelienübersetzung von S. Minocchi auf 13 Seiten (S. 273—86), meist noch mit Kleindruck, zur Sprache.

Der Verf. behandelt alle Fragen, die er bespricht, von einem streng conservativen Standpunkte aus, und dies Bestreben verdient sicherlich alle Anerkennung. Ebenso ist es alles Lobes wert, dass er sich bemüht, auch auf die neueren Erscheinungen des In- und Auslandes Rücksicht zu nehmen, und bei manchen Punkten auf die Schwierigkeiten der Gegner einzugehen, um das richtige Verständnis der traditionellen Ansichten zu fördern.

Ob seine Darlegungen allerdings immer befriedigen, ist eine andere Frage. Es ist zu bedauern, dass er bei der großen Arbeit und Mühe, die er auf sein Werk verwendet hat, nicht überall mit der wichtigeren neueren Literatur vertraut war. Es ist ja freilich für einen vielbeschäftigten Seminarprofessor, der Hermeneutik, Kirchengeschichte, Physik und Mathematik docieren soll, und einer größeren Bibliothek ferne steht, mit den allergrößten Schwierigkeiten verbunden, immer auf dem Laufenden zu bleiben, und es soll dem Verf. durchaus kein Vorwurf daraus gemacht werden, dass er jetzt in Genua, wo er Mitglied des Collegio teologico di San Tommaso ist, nicht alle Lücken ausfüllen konnte. Aber es bleiben doch immerhin recht empfindliche Lücken, wenn zB. bei den Ausgaben des hebräischen Textes die Arbeiten von Baer-Delitzsch, Ginsburg, Haupt gar nicht oder nur ungenügend erwähnt werden (S. 31); wenn bei der neutestamentlichen Gräcität einzig auf den alten

Beelen und Vigouroux's Manuel biblique verwiesen wird (S. 63); wenn bei der Septuaginta die Arbeiten von Swete, Hatch und Redpath, bei der Vulgata die von S. Berger, unter den Textausgaben des N. T. die beiden neuen katholischen von Brandscheid und Hetzenauer O. Cap. (doch wird S. 452 unter den Corrigenda zur Vulgata die Ausgabe von ‚P. *Hetzenaur* S. J.' in *Innspruck* nachgetragen), unter den deutschen Übersetzungen die von Weizsäcker gar keine Berücksichtigung finden.

Auch zahlreiche Ungenauigkeiten würden zu berichtigen sein. Doch wollen wir lieber mit einem principiellen Punkte schließen. Damit eine Arbeit, wie sie der Verf. ins Auge gefasst hat, wirklich zum Nutzen und zur Ehre der katholischen Kirche gereiche, scheint uns vor allem ein doppeltes nothwendig zu sein: erstens muss unbedingt die größte Genauigkeit und wahre wissenschaftliche Arbeitsweise unter Benützung der besten Quellen und der gesammten wichtigeren, einschlägigen Literatur das Werk vom Anfang bis zu Ende durchdringen; zweitens muss die nöthige Umsicht in der Aufstellung und Vertheidigung von Meinungen angewendet werden, die man als traditionelle ausgibt: ebenso sehr, wie das leichtsinnige Preisgeben von derartigen, wirklich begründeten Ansichten, schadet auch jede Übertreibung, durch die man ohne wirklichen Rückhalt in der Tradition eine in vielen Kreisen als herkömmlich angenommene Meinung zur traditionellen oder gar kirchlichen Ansicht stempelt.

2. Eine specielle ‚Einleitung in die Bücher des A. T.' veröffentlichte in letzter Zeit der Berliner Professor Wolf Wilhelm Graf Baudissin (Leipzig, S. Hirzel 1901. 8., XVIII und 824 S. M. 14.—). Die Berechtigung eines neuen kritischen Einleitungswerkes neben den vielgebrauchten Büchern von Cornill und Driver findet der Verf. in der besonderen Art seiner eigenen Arbeit, bei der es sein Bestreben war, ‚die einzelnen Bücher zu charakterisieren, so wie sie sich dem Auge des urtheilenden Beobachters als eine zumeist aus verschiedenartigen Einzelheiten zusammengesetzte Gesammterscheinung darstellen' (S. VI).

Durch dieses Bestreben, das in dem ganzen Buche überall zum Ausdruck kommt, zeichnet sich in der That diese neue Einleitung vortheilhaft vor manchen ähnlichen Werken aus. Während die Details der Einzeluntersuchungen anderswo das Gesammtbild fast ganz aus dem Gesichtskreis verschwinden lassen, sucht B. gerade die Hauptzüge des Ganzen in übersichtlicher Weise zu einem einheitlichen Bilde zu vereinigen. Namentlich für akademische Vorlesungen über biblische Ein-

leitung, für welche das Buch ursprünglich bestimmt war, bietet diese Methode große Vorzüge. Allerdings wird man es beim Nachschlagen über einzelne Fragen bedauern, nicht auch das Beweismaterial für bestimmte Punkte gesammelt und gesichtet beisammen zu finden, und dafür doch noch wieder zu Driver greifen zu müssen. Doch wollte B. auch keineswegs diesen und andere Werke ersetzen, sondern vor allem die in diesen Arbeiten mehr vernachlässigte Seite betonen, um einen leichteren Überblick über die Fragen zu ermöglichen.

Auch in den Literaturangaben hat er sich mit einer beschränkten Auswahl begnügt, die nur zur ersten Orientierung dienen soll. Zum Theil aus dieser engen Begrenzung, bei der natürlich die nächstliegenden Leserkreise zuerst berücksichtigt werden mussten, ist es vielleicht zu erklären, dass auf katholische Arbeiten fast gar keine Rücksicht genommen wird, obwohl B. billigerweise anerkennt, dass auch katholische Gelehrte sich ‚um Einzelheiten der Textgeschichte verdient gemacht' und mit ‚historischer Auffassung wertvolle Einzelnuntersuchungen geliefert' haben (S. 14). Von diesem Gelehrten werden für die Gegenwart allerdings nur Fr. Kaulen, G. Bickell und A. van Hoonacker erwähnt, während späterhin bei den Commentaren, so viel ich gesehen, kein katholisches Werk und bei Einzeluntersuchungen ganz sporadisch nochmals van Hoonacker genannt wird.

Im übrigen zeichnet sich die Darstellung des Verf. im allgemeinen durch einen ruhigen, objectiven Ton und meistens auch durch Klarheit aus. Als Ausnahme heben wir die gehässige und unrichtige Bemerkung über die Vulgata hervor: ‚In dem spätern verderbten Zustand wurde die Übersetzung des Hieronymus unter dem Namen der Vulgata der officielle Text der römischen Kirche' (S. 51).

Allerdings möchten wir mit dem objectiven Ton der Darstellung nicht auch zugleich die Objectivität der dargestellten Ansichten und Meinungen selbst anerkennen. Wenngleich B. in einzelnen Punkten für mehr gemäßigte Aufstellungen eintritt, indem er zB. hinsichtlich des Pentateuchs und eines Theiles der poetischen Schriften nur Redactionen oder Interpolationen als nachexilisch ansieht, so steht er doch im allgemeinen ganz auf dem Standpunkte der negativen Bibelkritik, die viel zu viel rein subjective Momente voraussetzt, um auf objective Wahrheit Anspruch erheben zu können. Der israelitische Monotheismus soll aus einer ursprünglichen Naturreligion herausgewachsen sein; noch im neunten und achten Jahrhundert soll ‚die Sagenbildung in freier Gestaltung die vormosaische und Mosaische Periode der Volksgeschichte ge-

formt' haben (S. 209 u. a.); betreffs des Pentateuchs ist nicht einmal das annehmbar, dass ,Mose der letzte Verfasser oder der Redactor desselben sei und mit Benutzung verschiedenartigen Materials gearbeitet habe' (S. 64) usw.

Wir wollen nur auf eines aufmerksam machen, das gerade in den Ausführungen B.'s merkwürdig hervortritt. Während zB. gegen die Autorschaft des Moses, auch in dem angeführten, beschränkten Sinne, der Text mit allen seinen Theilen, so wie er jetzt vorliegt, als der ursprüngliche verwendet wird, lässt sich an Stellen, die den traditionellen Anschauungen günstig lauten, eine Interpolation und spätere Textverderbnis mit großer Leichtigkeit annehmen. Wenn der Prophet Osea davon redet, dass ,Jahwe durch einen Propheten Israel aus Ägypten geführt und durch einen Propheten es behütet hat' (12, 14), so ist es ,eine übrigens in ihrer Echtheit nicht unangefochtene Stelle' (S. 59). Wenn Nathan David eine göttliche Verheißung über die Zukunft seines Reiches ankündigt (2 Kön. 7), so erweist sich die Erzählung von selbst als ,recht späte Einschaltung' (S. 245 f.). Der Text des Abschnittes vom leidenden Knecht Jahwes bei Isaias ist ,durch eingedrungene Auslegungsversuche in einen jedenfalls mehrfach verderbten Zustand gerathen' (S. 404).

Ob da wohl überall mit gleichen Wagen gewogen und den Grundsätzen einer voraussetzungslosen Forschung Rechnung getragen wird?

Sicherlich muss es doch jedem unbefangenen Forscher auffällig erscheinen, dass gerade an so wichtigen und für die gläubige Auffassung des Textes so günstigen Stellen, wie zB. Isaias 53 und Daniel 7 und 9, die negative Kritik vergeblich sich bemüht, eine befriedigende Erklärung zu finden. Hinsichtlich der siebzig Jahreswochen Daniels gesteht B., es sei die dunkelste Partie des ganzen Buches, und er kann von seinem Standpunkt aus trotz aller Bemühungen keine andere Lösung geben als jene, die den ,Gesalbten' in Onias III. erkennt, aber damit in der so genau aufgestellten Rechnung einen kleinen Rechenfehler von mindestens 68 Jahren anerkennen muss. Zwar bemerkt der Verf: ,Die Differenz wird einfach als auf einem Versehen des Autors beruhend zu beurtheilen sein, dessen chronologische Kenntnisse nicht sichere gewesen zu sein scheinen' (S. 620). Aber ob dies einfache Beruhigungsmittel auf die Dauer wohl ausreicht, namentlich je mehr man die Genauigkeit der babylonisch-chaldäischen Zeitbestimmungen aus den Keilinschriften nachzuweisen im Stande ist?

Betreffs der Bemerkung S. 56, um nur diese Einzelheit noch zu erwähnen, dass die Schrift Pseudo-Cyprians *De Pascha computus*

vom Jahre 243 wohl älter sei als die Johannes-Commentare des Origenes, ist zu beachten, dass die fünf ersten Theile dieser Commentare, um welche es sich an der Stelle gerade handelt, vermuthlich schon vor dem Jahre 228 vollendet waren (vgl. O. Bardenhewer, Patrologie², Freiburg 1901, S. 128. P. Batiffol, Anciennes littératures chrétiennes, Paris 1897, p. 174, G. Krüger, Gesch. der altchristl. Litteratur, Freiburg 1895, S. 118).

3. Aus der Palästinakunde müssen wir uns für heute damit begnügen, die fünfte verbesserte und vermehrte Auflage von Baedeker's Palästina und Syrien kurz zu besprechen (Leipzig, Karl Baedeker 1900. CXVI und 462 S., M 12.—). Der Bearbeiter ist, wie schon bei der 3. und 4. Auflage, Prof. Dr. Immanuel Benzinger in Berlin, der auch für die neue Ausgabe in den Jahren 1898 und 1899 Palästina wieder bereiste. Durch Verwendung einer feineren Papiersorte ist der äußere Umfang des Buches bei gleicher Seitenzahl gegenüber den früheren Ausgaben ganz bedeutend vermindert worden. Sicherlich hat dadurch die praktische Brauchbarkeit und Handlichkeit wiederum viel gewonnen, vorausgesetzt, dass das neue Papier auch die nöthige Widerstandskraft besitzt; doch scheint ein Zweifel darüber nicht berechtigt zu sein.

Die Karten und Pläne sind theils erneuert, theils berichtigt, und bieten ein treffliches Hilfsmittel zur Orientierung im Lande. Die Ersetzung des alten Panoramas von Jerusalem durch ein neues ist zu bedauern; denn der alte Stich zeichnete sich vor der neuen phototypischen Reproduction durch weit größere Klarheit und Bestimmtheit aus. Auf der Karte des Sees von Tiberias (sowohl S. 242|243 als S. 274|275) ist auch in der neuen Auflage noch immer der alte Fehler beibehalten, dass bei den Tiefenangaben des Sees die Depression des Wasserspiegels unter dem mitteländischen Meere (— 208 m) zu der wirklichen Tiefe des Wasserstandes hinzugerechnet ist. Die sämmtlichen angegebenen Zahlen sind daher für die Tiefe durchaus irreführend und müssen um — 208 reduciert werden.

Im Texte zeigt sich die bessernde Hand an manchen Stellen. Mit Genugthuung ist namentlich anzuerkennen, dass mehrere unrichtige und tendenziöse Bemerkungen über die katholische Kirche und die Maroniten, sowie über die Jesuitenanstalt in Beirut, gestrichen oder geändert sind. Allerdings wird auch jetzt noch von den Maroniten allein gesagt, dass sie sich ‚keines guten, sittlichen Rufes erfreuen (verlogen, geldgierig, skrupellos)‘ (S. LXXXI): wer etwas den Orient und die Orientalen kennt, und den Aussagen eines nicht-maronitischen Führers nicht

allzu viel Vertrauen schenkt, wird sich wundern, diese Eigenschaften als besondere Vorzüge allein bei den Maroniten hervorgehoben zu sehen. Übrigens wäre bei den Bemerkungen über die unierten orientalischen Katholiken noch zu berichtigen, dass die Messe nicht bloß ‚in arabischer Sprache‘ und nicht bloß ‚wenigstens von den Griechen‘ celebriert wird (S. LXXXI): die Griechen feiern das hl. Opfer theils in griechischer, theils in arabischer Sprache, die zum griechischen Ritus gehörigen Georgianer in armenischer, die Syrer in syrischer Sprache usw. Die Priesterweihe pflegt man nicht als Consecration, sondern als Ordination zu bezeichnen.

Leider sind die für ein Reisebuch in der vorliegenden Form wenig angebrachten Bemerkungen über die israelitische Geschichte, die überall den unbewiesenen Standpunkt der negativen Bibelkritik verrathen, auch in der neuen Auflage stehen geblieben.

Auch in manchen anderen Einzelheiten könnten namentlich mit Rücksicht auf katholische Reisende weitere Berichtigungen und Änderungen erwünscht sein. Um nur eines zu nennen, so wird über die ‚humanitäre und Missionsanstalten‘ von Beirut (S. 312) noch immer in einer Weise berichtet, die der Bedeutung der katholischen Anstalten im Vergleich mit den protestantischen nicht gerecht wird. Bei den protestantischen Amerikanern wird zB. die Gesammtzahl der Schulen und Schüler genau angegeben (143 Schulen mit über 7250 Schüler und Schülerinnen); bei den katholischen Schulen ist nichts über die Gesammtzahl und nur wenig über die einzelnen Anstalten gesagt. Schon vor fünf Jahren standen allein unter der Aufsicht und Leitung der Jesuiten in Syrien 192 Schulen mit 11545 Kindern. Von vielen katholischen Werken, von dem auch in europäischen Gelehrtenkreisen mit Achtung genannten ‚Al-Maschriq‘ u. a. wird nichts berichtet, wohl aber von der arabischen Wochenschrift und der monatlichen Kinderzeitung der Amerikaner usw. — Allgemein von Interesse würde es auch gewesen sein, wenn die in den letzten Jahren so außerordentlich rührige russische Propaganda eingehender berücksichtigt worden wäre.

Doch wenn so auch noch manche Wünsche unerfüllt bleiben, so wird trotzdem jeder, der sich mit biblischen und orientalischen Studien beschäftigt, zu diesem Handbuch Baedeker's als einem unentbehrlichen und unter den vorhandenen Büchern auch im allgemeinen zuverlässigsten Hilfsmittel greifen müssen und dankbar die Dienste anerkennen, die es für das Studium leistet.

Leopold Fonck S. J.



Kleinere Mittheilungen. Eug. Müntz beginnt in der Revue de l'art chrétien, 5ième série tom. 12 (Lille 1901) 1 ff. eine Studie über die von den Päpsten am Lätare-Sonntag geweihte goldene Rose. Die Arbeit stützt sich auf die bisher noch nicht herangezogenen Rechnungsbücher der päpstlichen Kammer vom 14.—16. Jahrhundert. In derselben Zeitschrift 1889, 408—411; 1890, 291—292; 1895, 491—492 hatte Müntz über den von den Päpsten am Weihnachtsfest gesegneten Degen gehandelt. Die erste bisher nachweisbare Degenweihe stammt nach ihm aus dem Jahre 1365. Er zählt dann nach den oben erwähnten Quellen weitere Beispiele aus dem Jahre 1419—1502 auf. Vgl. Académie des Inscriptions, Sitzung vom 26. Juli 1895. Über die Anfänge der goldenen Rose erfahren wir nichts neues, die ältesten Beispiele von Verleihungen derselben sind noch immer die durch Leo IX. und Eugen III. geschehenen (Jaffé[2] n. 4201, n. 9255). Welchen Sinn man mit der Weihe von Degen und Hut verband, sagt zB. Leo X. an den König Sigismund von Polen: Pileo te quasi in participationem sacerdotalis dignitatis adsciscimus tibique nobiscum una patronum ac defensorem adoptamus; ensem vero cum porrigimus, satis aperte denuntiamus, ut eo uti velis ad propugnationem eorum, qui tibi fide ac religione veroque Dei cultu coniuncti sunt, tum ad excisionem illorum, qui obsint ipsi sanctae fidei. Vgl. Leonis X regesta ed. Hergenröther n. 11, wozu n. 13426 auch eine andere Verleihung von Degen und Hut an den König von Portugal bemerkt ist.

— Über die Grabkammern auf dem Friedhof zu St. Matthias bei Trier, 'den die Masse der hier in den letzten Jahrhunderten zum Vorschein gekommenen christlichen Inschriften und Inschriftstücke des 4. u. 5. Jahrhunderts als eine der denkwürdigsten frühchristlichen Stätten diesseits der Alpen erweist', handelt F. Hettner in Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 20 (Trier 1901) 99—109. Von den drei untersuchten Grabkammern sind zwei als römischen Ursprungs anzusehen. Sie waren von Anfang an unterirdisch angelegt mit einem oberirdischen Aufbau und von Christen benutzt.

— Über den Herausgeber von Ziegelbauers Literaturgeschichte des Benedictinerordens, Oliverius Legipontius veröffentlicht Oppermann in derselben Zeitschrift 19 (1900) 271—344 eine Studie, deren Ergebnisse nicht geeignet sind, das Vertrauen auf Legi-

ponts Aussagen zu erhöhen. Vgl. indes U. Berlière in Revue Bénédictine 18 (Maredsous 1901) 424—427.

— Der Kaisercult kam zu den Römern von den Griechen, und bei letzteren taucht er zur Zeit Alexanders d. Gr. auf. Die Frage, woher ihn die Griechen haben, stellt sich Edwyn Robert Bevan in The English historical Review 16 (London 1901) 625—639. Nach ihm ist er bei den Griechen nicht aus Nachahmung der Orientalen entstanden, denn vor Alexanders Zeit war er im Orient nur in Ägypten bekannt. Er entstand, ‚weil 1. in der griechischen Auffassung kein Platz für einen politischen Oberherrn war . . Die einzige legitime Macht über dem souveränen Volk und seinen Magistraten war die Gewalt der Götter. Um also die Oberhoheit der macedonischen Fürsten über die einzelnen Städte auf eine gesunde legale Basis zu stellen, war die Vergötterung der einzige mögliche Weg' (p. 632). 2. Zwischen den Göttern und den verstorbenen Heroen (zB. Menelaos, Helena, Agamemnon) wurde einerseits in der Verehrung ein genauer Unterschied kaum gemacht, und andrerseits kam es vor, dass man die Ehren, die einem bestimmten Stand gebürten, auch solchen zugestand, die nicht zu diesem Stand gehörten, also zB. die ornamenta consularia jemand, der nicht Consul war (Suet. Jul. 76): ‚Alexander, heißt es demgemäß bei Arrian 4, 10, wird sicher nach seinem Tod angebetet werden, aber dann hat er nichts mehr davon. Wie viel passender also ist es, wenn wir die Früchte seiner Mühen ihn genießen lassen, während er noch am Leben ist. Zu 2. Mach. 1, 14, wo Antiochus die Anaitis heiraten will, wird ebenda pag. 639 auf eine Stelle des von Pertz 1857 zuerst herausgegebenen C. Granus Licinianus verwiesen: Et se simulabat Hierapoli ducere uxorem [Antiochus Epiphanes], et ceteris epulantibus . . abstulit in dotem, excepto . ., quem unum omnium deae donorum reliquit.

— In derselben Zeitschrift 16, 328—332 veröffentlicht F. Liebermann drei Schreiben, welche der Gegenpapst gegen Gregor VII., Clemens III. an den berühmten Lanfranc richtet. In dem ersten (c. 1085—6) ladet er den englischen Erzbischof zu sich ein: Visita, ergo, frater, et adiuva matrem tuam; respice Petrum, vide petram, super quam Deus fundavit ecclesiam suam. Im zweiten und dritten Schreiben wird diese Einladung wiederholt. Außerdem wird im zweiten Schreiben (c. 1086—89) die Bitte hinzugefügt, ut cum rege Anglico de honore s. Petri et debita reverentia ac

de pecunia regni sui multum agas ac consulas, et confratres tuos ad idipsum commoneas et moveas, im dritten aber zwischen Anfang 1088 und Mitte 1089 die Mahnung: quatenus inclito principi vestro suggeratis ut . . terram, quam coenobium s. Mariae Wiltonensis ecclesiae tempore patris sui amisit, ei restituat. Die Äbtissin von Wilton muss also an Clemens III. sich gewandt haben, eine Thatsache, aus welcher der Herausgeber schließt, dass der Gegenpapst in England Anhang hatte, wie eine Hinneigung zu ihm auch Wilhelm von Malmesbury behauptet. Das dritte Schreiben beginnt mit einem glänzenden Lob von Lanfrancs Gelehrsamkeit.

— Ein Aufsatz in der Historischen Vierteljahrsschrift 4 (Leipzig 1901) 334–355 trägt die praktische Überschrift: Antipäpstliche Umtriebe an einer katholischen Universität. Allein die Erwartung wird etwas enttäuscht; es handelt sich um die Zustände an der eben entstandenen Universität Bonn unter Leuten wie Eulogius Schneider ꝛc., und wie es damals, in der traurigsten Verfallszeit der katholischen Theologie und des katholischen Unterrichtswesens in Deutschland aussah, ist im Wesen längst bekannt. Der Verfasser selbst sagt S. 354 von der 1797 wieder aufgehobenen Universität: ‚Ihre Wirksamkeit war zu kurz gewesen, um auf das geistige Leben am Niederrhein nachhaltigen Einfluss ausüben zu können‘.

— Als Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg den Königstitel annahm, hat bekanntlich Papst Clemens XI. Einsprache erhoben. Dass es sich bei diesem Protest nicht um eine politische Maßregel, sondern um eine aus Rechtsbedenken entsprungene Formalität handelte, wird bestätigt durch die Notizen, welche W. Friedensburg über das Zustandekommen des Protestes, aus den Acten des Vaticanischen Archivs gesammelt hat (Historische Zeitschrift, N. F. 51, München-Berlin 1901², 407—432). Innocenz XII. hatte sich über die Sache in einer Weise geäußert, dass der Nuntius in Warschau den Eindruck erhielt, der Papst begünstige die Wünsche des Kurfürsten (S. 419). Clemens XI. hielt sich anfangs in der Sache theilnahmslos. Durch Frankreich und den Deutschen Orden, der seinen Ansprüchen auf das Herzogthum Preußen noch nicht entsagt hatte, zu dem Proteste bestimmt, versucht er doch nicht ihm Nachdruck zu geben. So energisch nun aber auch die Worte klangen, mit denen das Papstthum (?) wider Brandenburg-Preußen einschritt, so wenig sehen wir es bemüht, diesen seinen Erklärungen und Mahnungen Nachdruck zu geben und für ihre Befolgung zu sorgen. Aus der Cor-

respondenz der Curie mit ihren Vertretern im Auslande verschwindet die preußische Angelegenheit sehr schnell, und auch im übrigen ist das Papstthum nicht nachhaltig bemüht, wie man doch denken sollte, den ihm zustehenden Einfluss bei den katholischen Elementen in einer jenen Erklärungen entsprechenden Weise geltend zu machen in den Bemühungen des jungen Königreichs auf allseitige Anerkennung entgegenzutreten. Wir denken dabei nicht an die großen katholischen Mächte; aber es muss doch wundernehmen, dass die Curie zusah, wie trotz ihres Einspruches auch kleine katholische Reichsstände, zumal Bischöfe, keine Schwierigkeiten machten, die preußische Königswürde anzuerkennen (aaO. S. 427).

— Ein geborener Japanese, der in Deutschland studierte, H. Mitsukuri, veröffentlicht in derselben Zeitschrift aaO. S. 193—223 aus dem Vaticanischen Archiv einige Actenstücke, welche sich auf die Gesandtschaft beziehen, die unter Führung des Franciscaners Ludw. Sotelo im Jahre 1613 von dem christlichen Fürsten Date Masamune an den König von Spanien und den Papst gesandt wurde. Nach dem Herausgeber hätte Masamune die Absicht gehabt, mit Hilfe Spaniens sich zum Oberherrn von Japan zu machen, derselbe muss aber zugeben, dass weder alle Missionäre mit diesem Zweck der Gesandschaft einverstanden waren, noch der Papst, abgesehen von der Bitte um Missionäre, von den Vorschlägen derselben etwas wissen wollte.

— Über die Sendung von Missionären zu Kaiser Akbar handelt zum Theil auf Grund von (ziemlich unbedeutenden) Notizen orientalischer Quellen E. D. Maclagan: The Jesuit Missions to the Emperor Akbar. By E, D. Maclagan, C. S., from notes recorded by the late General R. Maclagan R. E. in Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. 65 Part. I (Calcutta 1896) 38—113.

— Über die unmittelbaren Ursachen der Kaiserwahl und Kaiserkrönung Karls des Großen sucht ebenda 385—406 E. Sackur neues Licht zu verbreiten. Er will zeigen, dass die nächste Ursache in der bekannten Misshandlung Leos III. vom 25. April 799 gelegen habe. Nach römischem Recht habe nur der Kaiser oder sein Bevollmächtigter ein Todesurtheil fällen können, und diese Auffassung lasse sich auch für die nächste Folgezeit nachweisen. Leo III. habe also einen Kaiser nothwendig gehabt, um sich der Gegenpartei zu erwehren. Dass Leo III. 825 ohne Rücksicht auf den Kaiser ein Todesurtheil aussprach, wird als Übergriff bezeichnet wofür allerdings die angeführte Belegstelle (vita Ludovici imp. c. 25) einen Anhalt nicht bietet.

— Im vorigen Heft wurden einige linguistische Arbeiten katholischer Missionäre in Afrika zusammengestellt. Es möge hier für die Sprachen auf den Philippinen etwas ähnliches geschehen:

1. Maguindanao: Grámmatica de la Lengua de Maguindanao según se habla en el centro y en la costa sur de la Isla de Mindanao por el P. Jacinto Juanmarti de la Compania de Jesús. Manila, Imprenta ‚Amigos del pais' 1892. 8. 110 pp. u. 10 S. Anhang.

Diccionario Moro-Maguindanao-Espanol, composto por el P. Iacinto Juanmarti de la Compania de Jésus. Ebenda 1992. 272 pp. Segunda Parte: Espanol. Moro Maguindanao 242 pp.

Compendio de Historia universal desde la Creacion del Mundo hasta la Venida de Jesucristo y un breve Vocabulario en Castellano y en Moro-Maguindanao por Un Padre Misionero de la Compania de Jesus. Singaporo: Imprenta de Koh Yew Hean. Ano 1888. VI u. 148 S. Die ersten 81 Seiten enthalten die biblische Geschichte und zwar so, dass auf den geraden Seiten in arabischen Lettern der Text in Moro Maguindanao, auf den ungeraden links die Transscription in lateinischen Lettern, rechts die spanische Übersetzung steht. Es folgt von S. 83—123 ein Breve Vocabulario, S. 124 ff. Diálogos cortos y familiares, S. 130 f. die Zahlen von 1—1000000, S. 132—146 Proverrios enigmas y comparaciones Malayos, S. 147 Indice.

2. Tiruray: Observaciones grammaticales sobre la lengua Tiruray. Por un P. misionero de la Companía de Jésus. Manila, Imprenta y Litografía de M. Pérez, hijo. 1892. pp. 56.

Diccionario Tiruray — espagnol compuesto por el P. Guillernao Bennásar de la Companía de Jésus. Manila. Tipo-Litografia de Cofré y Compa. Primiera parte. 1892. VI u. 201 pp. Segunda parte. 1893. 175 pp. Beide Theile enthalten Wörter von A bis Z.

Catecismo histórico por el abate Claudio Fleury y traducido al Tiruray por un misionero de la Companía de Jésus. Manila, Tipografia ‚Amigos del país'. 1892. 139 pp.

Costumbres de los Indios Tirurayes escritas por Josè Tenorio (a) Sigayán y traducidos al espanol y anotadas por un padre misionero de la Companía de Jésus. Manila. Tipoprafía ‚Amigos del país', Editora de ‚La Voz Espanola'. 1892. 93 pp.

3. Bagobo: Diccionario Espanol — Bagobo compuesto por el P. Mateo Gisbert de la Companía de Jésus. Manila. Esta-

blecimiento tipográfico de J. Marty. 1892. XVI u. 188 pp., auf SS. IX—XVI stehen: Observaciones gramaticales para facilitar el estudio de la lengua Bagoba. Von demselben Diccionario Bagobo-Espanol. 65 SS.

4. Katechismus der katholischen Glaubenslehre in der Ilongoten-Sprache verfasst von P. Fray Francisco de la Zarza . . herausgegeben von Ferdinand Blumentritt, Professor an der Communal-Oberrealschule zu Leitmeritz. Im Anhang ein Brief des P. Fray Cecílio Garcia. Wien 1893. 30 SS. Fr. de la Zarza, ein Franciscaner, war im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts an der pacifischen Küste der Insel Luzon stationiert. — S. 6 des Schriftchens wird ein Katechismus des P. Fray Luisde Amezquita erwähnt, erste Auflage 1666, 13. Aufl. 1878. K.

— Auf Ersuchen des Decanates der theologischen Facultät der k. k. Universität in Wien theilen wir mit, dass aus der Lackenbacherischen Stiftung eine Prämie von 800 K für die beste Lösung nachstehender Preisfrage zu vergeben ist:

Res geographicae et ethnographicae librorum III. et IV. Regum illustrentur ex monumentis historicis.

Bezüglich der Bedingungen zur Erlangung der Prämie müssen wir auf die officielle Kundmachung verweisen. D. R.

Berichtigungen:

S. 6, Z. 6 v. unten: Leere st. Lehre.
S. 10, Z. 20 u. 21 v. oben: Culturperiode st. Cultperiode.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

S. Petrus Bischof von Rom.

Von Carl A. Kneller S. J.

2. Artikel.

III.

Wir müssen nunmehr noch die oben S. 33 f. berührten Einwürfe gegen unsere Aufstellungen einer Würdigung unterziehen.

1) Der erste Einwand Lightfoots war dieser: In der ältesten Zeit pflegte man die römischen Bischöfe so zu zählen, dass Linus als der erste in ihrer Reihe galt. Folglich begann die Zählung erst nach Petrus, und somit ist Petrus selbst aus der Reihe der römischen Bischöfe ausgeschlossen.

Zweierlei haben wir auf diesen Einwurf zu antworten. a) Die thatsächlichen Voraussetzungen, auf denen er beruht, sind nicht unanfechtbar, und b) der Schluss, der aus den angeblichen Thatsachen gezogen wird, verfehlt.

a) Es ist freilich Thatsache, dass häufig bei den älteren Kirchenschriftstellern die Zählung der römischen Bischöfe mit Linus beginnt. Dieser Zählungsweise bedient sich Irenäus an der oben angeführten Stelle adv. haer. III, 3, 3[1]): θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκο-

[1]) Vgl. auch III, 4, 3 oben S. 63.

δομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν Ἐκκλησίαν Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν . . . Διαδέχεται δὲ αὐτὸν Ἀνέγκλητος, μετὰ τοῦτον δὲ τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης . . . . Τὸν δὲ Κλήμεντα τοῦτον διαδέχεται Εὐάρεστος· τὸν δέ Εὐάρεστον Ἀλέξανδρος· εἶθ' οὕτως ἕκτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων καθίσταται Ξύστος . . . . Διαδεξάμενος τὸν Ἀνίκητον Σωτῆρος, νῦν δωδεκάτῳ τόπω τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος. Der ungenannte Bestreiter der Artemoniten zählt in gleicher Weise, wenn er Victor den 13. nennt. Eusebius bedient sich derselben Zählungsweise durchgängig. Post Petrum primus Romanam ecclesiam tenuit Linus ann. XI heißt es nach der Übersetzung des hl. Hieronymus in der Chronik[1]) und so erhält in der Folge jeder der aufgezählten Bischöfe seine Ordnungszahl, wobei der Zusatz post Petrum nicht weiter wiederholt wird. In seiner Kirchengeschichte rechnet Eusebius in derselben Weise. ‚Über die römische Kirche, sagt er, erlangt nach dem Martertod des Paulus und Petrus als erster die Bischofswürde Linus'. Linus heißt es kurz nachher, ‚erlangt als erster nach Petrus die Bischofswürde der römischen Kirche, wie wir oben bereits gesagt haben'[2]). An derselben Stelle wird Clemens der dritte römische Bischof genannt, und ganz in derselben Weise drückt sich Eusebius auch sonst aus, wenn er einem römischen Bischof durch eine Ordnungszahl seine Stelle in der Reihe seiner Vorgänger anweisen will.

Allein trotzdem sind wir nicht berechtigt, der genannten Zählung ein höheres Alter zuzuschreiben als der andern, welche Petrus in die Reihe der römischen Bischöfe mit einbezieht. In Wirklichkeit sind beide Zählungsarten gleich alt, sie finden sich neben einander zu derselben Zeit und nicht selten bei einem und demselben Schriftsteller.

Irenäus, der wie eben gesagt, Hyginus den achten Bischof nennt (III, 4, 3), bezeichnet ihn I, 27 als den neunten (s. oben

[1]) Schöne 157. Τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας πρῶτος ἐπίσκοπος μετὰ Πέτρον τὸν κορυφαῖον Λῖνος ἔτη ιη' Syncellus pag. 645, 10 Schöne 156.

[2]) Τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου μαρτυρίαν, πρῶτος κληροῦται τὴν ἐπισκοπὴν Λῖνος H. e. III, 2. Λῖνος . . πρῶτος μετὰ Πέτρον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τὴν ἐπισκοπὴν ἤδη πρότερον κληρωθεὶς δεδήλωται. Ἀλλὰ καὶ ὁ Κλήμης τῆς Ῥωμαίων καὶ αὐτὸς ἐκκλησίας τρίτος ἐπίσκοπος καταστάς, etc. ib. III, 4.

S. 62 f.). Von Hippolytus müssen dasselbe wenigstens diejenigen zugeben, welche ihn mit Harnack als Verfasser der erwähnten Schrift gegen die Artemoniten betrachten und zugleich die Stelle bei Epiphanius haer. 42, 1 dem Syntagma des Hippolyt entnommen sein lassen. Denn in der ersteren Schrift heißt Victor der 13., in der Epiphaniusstelle aber Hyginus der 9. römische Bischof; Petrus ist also das eine Mal als Bischof mitgerechnet, das andere Mal nicht. Der nunmehr der Zeit nach folgende Cyprian rechnet an der einzigen in Betracht kommenden Stelle Petrus in die Reihe der Bischöfe mit ein, während umgekehrt bei Eusebius die andere Zählung die ausschließlich herrschende ist, obschon er den römischen Episcopat des hl. Petrus ausdrücklich behauptet. Auch bei Hieronymus finden sich beide Zählungen neben einander. An einer oben S. 43 angeführten Stelle (de vir. inl. c. 15) ist Petrus als Bischof eingerechnet; in derselben Schrift Cap. 34 wird trotzdem Victor der 13., in Cap. 22 Anicet der 10. in der Reihe genannt, Petrus also nicht mitgezählt. Ganz in derselben Weise heißt bei Hieronymus Theophilus von Antiochien das eine Mal (de vir. inl. c. 25) der sechste Bischof von Antiochien, während er ihm an anderer Stelle der siebente ist[1]). In den apostolischen Constitutionen lib. 7 cap. 46 werden die Apostel als Bischöfe nicht mit eingerechnet, aber in unserer Sache kann die Stelle nicht verwertet werden. Denn der die Aufzählung einleitende Satz lautet: ‚Betreffs der von uns bestellten Bischöfe zeigen wir euch an, daſs es folgende sind‘. Die Apostel werden also als redend eingeführt, und es versteht sich von selbst, daſs sie sich nicht unter den von ihnen ordinierten aufführen.

b) Die Voraussetzung also, auf welche Lightfoot seinen Einwurf aufbaut, läſst sich nicht als richtig erweisen. Aber auch wenn sie völlig unanfechtbare Thatsache wäre, so ließen sich weittragende Folgerungen auf diese Thatsache nicht aufbauen. Wenn man den Apostelfürsten unter den römischen Bischöfen nicht mitzählte, so folgt daraus nicht, daſs man ihn nicht als römischen Bischof ansah, es

¹) Epist. 121 ad Algasiam cap. 6, Martianay I, 866. Migne 22. 1020. Wenn in späterer Zeit Gregor von Tours († 594) Clemens den dritten römischen Bischof nennt (Hist. Franc. I, 27, Mon. Germ., SS. rer. Merov. I, 46) oder Beda Victor den 13., so kann man Unachtsamkeit als Erklärungsgrund betrachten.

folgt nur, dass man ihn für mehr hielt als einen gewöhnlichen Bischof. Wenn Syncellus sagt, nach Alexander dem Großen sei der erste König Ägyptens Ptolemäus Lagi gewesen[1]), hat er dann geleugnet, dass Alexander die Königswürde über Egypten besessen habe? Offenbar nein. Alexander wird an der Stelle nur deshalb mit den andern Königen Ägyptens nicht in eine Reihe gestellt, weil er mehr war als sie, weil er außer über das Land am Nil noch über viele andere Länder das Herrscherrecht besaß. In ganz ähnlicher Weise verhält sich die Sache aber auch in unserm Fall. Petrus war, was die andern römischen Bischöfe waren; er war aber auch mehr als sie. Er war Apostel, Haupt der Apostel, Quelle der besondern Gewalt der übrigen römischen Bischöfe, — lauter Titel, von welchen seinen Nachfolgern keiner zukam. Darin lag ein genügender Grund, weshalb man den Apostelfürsten für sich zählte und die übrigen Bischöfe als Nachfolger Petri ebenfalls für sich. Man wollte auf diese Weise die hervorragende Würde des Petrus auch äußerlich zum Ausdruck bringen, nicht aber leugnen, dass er wirklich Bischof von Rom gewesen.

Dass man die Sache im christlichen Alterthum so auffasste, zeigt vor allem Eusebius. Beständig zählt er so, dass Petri erster Nachfolgar als erster Bischof und zwar als erster ‚nach den Aposteln' oder ‚nach Petrus' gerechnet wird. Aber trotzdem ist es völlig klar, dass er den hl. Petrus als ersten Bischof von Rom betrachtet (s. oben S. 38 f.). Er lässt ihn 25 Jahre in Rom verweilen, er nennt ihn Vorsteher der dortigen Kirche, er lässt den Linus erst nach dem Tode der Apostelfürsten sein Amt als römischer Bischof antreten. Von Papst Alexander sagt er h. e. IV, 1 er habe nach Evaristus die Bischofswürde übernommen und so die fünfte Stufe der Nachfolge von Petrus und Paulus herbeigeführt. (πέμπτην ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου κατάγων διαδοχὴν τὴν ἐπισκοπὴν ἀπολαμβάνει). Leitete Alexander die ‚fünfte Nachfolge' ein, so liegt also die Sache in folgender Weise:

fünfte Nachfolge von Evaristus auf Alexander
vierte Nachfolge von Clemens auf Evaristus

[1]) Ἀλεξανδρείας καὶ Αἰγύπτου πρῶτος μετὰ τὸν Ἀλέξανδρον ἐβασίλευσε Πτολεμαῖος ὁ Λάγου ἔτη μ'. Georgii Syncelli chronographia I (Bonnae 1829) 515. Cf. ib. pag. 513: Μακεδόνων πρῶτος ἐβασίλευσε μετὰ Ἀλέξανδρον Φιλίππου ὁ Ἀριδαῖος.



dritte Nachfolge von Anacletus auf Clemens
zweite Nachfolge von Linus auf Anacletus
erste Nachfolge von den Apostelfürsten auf Linus.

Linus als römischer Bischof ist also erster Nachfolger der Apostelfürsten, und die Apostelfürsten sind des Linus Vorgänger auf dem römischen Bischofsstuhl. Hieronymus in seiner Übersetzung der Chronik ändert an den Zahlen des Eusebius nichts. Auch im fünften Jahrhundert noch behält Prosper Tiro in seiner Chronik die Zählung des Eusebius-Hieronymus fest, obschon er, ebenso wie Hieronymus, ausdrücklich Petrus, als episcopus bezeichnet hat[1]).

Um den Gedanken, welcher der Zählungsweise des Eusebius zu Grunde liegt, besser zu erfassen, mag es von Nutzen sein, seine Ausdrucksweise in Bezug auf die verschiedenen Bischofsstühle in Vergleich zu stellen.

1) Rom. Linus erlangt μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου μαρτυρίαν als erster die Bischofswürde. h. e. 3, 2.

Linus der erste μετὰ Πέτρον. h. e. 3, 4.

Clemens ist der dritte ohne Beisatz; aber zu ergänzen ist das unmittelbar vorhergehende ‚nach Petrus'. Ib.

Clemens hat ‚die dritte Stufe von jenen, die dort μετὰ Παῦλόν τε καὶ Πέτρον das Bischofsamt ausübten. Linus aber war der erste und nach ihm Anacletus'. Ib. 3, 21.

Alexander führt ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου die fünfte Nachfolge herab. Ib. 4, 1.

Telesphorus folgt als siebenter ἀπὸ τῶν ἀποστόλων dem Xystus nach. Ib. 4, 5.

Eleutherus folgt als zwölfter ἀπὸ τῶν ἀποστόλων dem Soter nach. Ib. 5 prooem.

2) Alexandrien. Marcus hat zuerst Kirchen in Alexandria selbst errichtet h. e. 2, 16.

Annianus der erste ‚nach Marcus dem Apostel und Evangelisten'. Ib. 2, 24.

Der erste Bischof der Gemeinde in Alexandrien Annianus stirbt und es folgt ihm als zweiter Abilius. Ib. 3, 14.

Cerdon steht als dritter den dortigen Christen ‚nach Annianus als dem ersten' vor. Ib. 3, 21.

Primus ist der vierte ‚von den Aposteln'. Ib. 4, 1.

Eumenes übernimmt die Vorsteherschaft ‚an sechster Stelle' ἕκτῳ κλήρῳ. Ib. 4, 5.

---

[1]) Mon. Germ., Auct. ant. IX, 412. 414.

3) **Antiochien.** Euodius ist der erste, Ignatius der zweite h. e. 3, 22.

Ignatius erlangt in der antiochenischen Nachfolge Petri als zweiter die Bischofswürde. Ib. 3, 36 (vgl. S. 47).

Theophilus ist der sechste ‚von den Aposteln'; der vierte war Cornelius, der fünfte Eros. Ib. 4, 20.

Maximinus der siebente ‚von den Aposteln'. Ib. 4, 24.

Serapion der achte ‚von den Aposteln'. Ib. 5, 22.

4) **Jerusalem.** Jacobus, der Bruder des Herrn, erhielt zuerst den Bischofsstuhl von Jerusalem. h. e. 2, 1.

Symeon ist der zweite ‚nach dem Bruder unseres Herrn'. 3, 22.

Symeon war, wie wir gesagt haben, als zweiter Bischof der Kirche in Jerusalem aufgestellt. Ib. 3, 32.

Der erste war Jacobus, der zweite Symeon, der dritte Justus . . So werden die 15 ersten, jeder mit seiner Ordnungszahl, aufgezählt. ‚Soviele an Zahl sind die Bischöfe Jerusalems, die von den Aposteln bis zum genannten Zeitpunkt (der Zerstörung Jerusalems unter Hadrian) lebten'. Bevor sie aufgezählt werden, heißt es, bis zur Belagerung unter Hadrian zähle man 15 ‚Nachfolgen' (διαδοχαί). Wenn auf 15 Bischöfe 15 Nachfolgen kommen, so ist dadurch auch Jacobus, der erste in der Reihe, als Nachfolger der Apostel bezeichnet. Ib. 4, 5.

Als erster ‚nach den Bischöfen aus der Beschneidung wird mit dem Amte Marcus betraut'. Ib. 4, 6 fin.

Auf Narcissus trifft die 15te Nachfolge ‚von der Belagerung der Juden unter Hadrian'. Er ist der 30te ‚von den Aposteln' in der Nachfolge der dortigen Bischöfe. Ib. 5, 12.

Ein Überblick über diese Verzeichnisse lehrt zunächst, daß Eusebius die römische Kirche anders behandelt als die übrigen Bischofssitze. Nie nennt er 1) einen römischen Bischof mit einer Ordnungszahl, ohne hinzuzufügen ‚von Petrus', ‚von Petrus und Paulus', ‚von den Aposteln'. Bei den Bischöfen der andern Stühle zeigt er bei weitem nicht die gleiche Sorgfalt der Bezeichnung. Annianus von Alexandrien ist ihm schlechthin ‚der erste', Euodius von Antiochien bei der ersten Nennung seines Namens desgleichen, Jacobus von Jerusalem, heißt ebenfalls schlechthin der erste. 2) Ein anderer Unterschied liegt darin, daß er bei der römischen Kirche mit Vorliebe ihre Herkunft von bestimmten Aposteln, nämlich den beiden Apostelfürsten oder auch von Petrus allein betont, bei den übrigen Kirchen aber die allgemeine Wendung ‚von den Aposteln' vorzieht, ohne bestimmte Namen zu nennen. Ausnahmen gibt es von dieser Regel. Zwei Mal sind ihm auch römische Bischöfe die so und so vielten ‚von den

Aposteln'. Allein in beiden Fällen läßt sich die Ausnahme erklären. Die Erwähnung des Telesphorus steht mitten zwischen Angaben über Bischöfe von Jerusalem und Alexandrien, bei welchen die Formel ‚von den Aposteln' zu gebrauchen war. Daher wurde wohl auch bei dem römischen Bischof diese Formel gewählt. Wenn aber Eleutherus als 12. ‚von den Aposteln her' erklärt wird, so ist zu beachten, daſs seine Erwähnung zu Anfang eines neuen Buches sich findet, da Eusebius wohl wieder ins Gedächtnis rufen wollte, daſs der Nachweis der apostolischen Nachfolge mit ein Hauptzweck seines Werkes sein sollte. — Umgekehrt rechnet Eusebius mitunter einmal auch die Bischöfe der andern Stühle von einer bestimmten Persönlichkeit an. Aber er thut das so zögernd, daſs gerade diese Ausnahmen die Bevorzugung des römischen Stuhles ins Licht setzen. Annianus von Alexandrien heißt freilich einmal der erste ‚nach Marcus'. Aber sofort gibt er Marcus als den ersten auf; Cerdon ist ihm der erste ‚nach Annianus', Primus der vierte ‚von den Aposteln'. Ebenso auffallend ist die Ausdrucksweise bei den antiochenischen Bischöfen. Euodius ist zunächst einfach der erste. Dann wird ein Dutzend Capitel später beiläufig und mit einem Compliment für Rom Petrus als erster auf dem Stuhl von Antiochien erwähnt, dann aber sofort die Zählung nach Petrus fallen gelassen. Am deutlichsten aber zeigt sich die Scheu des Eusebius, außer bei Rom eine bestimmte Persönlichkeit aus den zwölf Aposteln an die Spitze einer Bischofsliste zu stellen bei Jerusalem. Wenn er von den Bischöfen dieser Kirche spricht, nennt er freilich mit einer gewissen Absichtlichkeit Jacobus den Bruder des Herrn als ersten Bischof der heiligen Stadt. Aber Eusebius von Cäsarea will damit weder dem Jacobus noch der Stadt Jerusalem, der Untergebenen des Bisthums Cäsarea, eine Ehre erweisen. Jacobus gilt ihm nicht als einer der Zwölfapostel, wenn auch als apostolischer Mann etwa wie Paulus[1]). Wenn er ihn so oft ersten Bischof von Jerusalem nennt, so liegt eben darin ausgedrückt, daſs er ihn nicht als eigentlichen Apostel betrachtet wissen will. — Ein weiterer Unterschied zwischen Rom und den übrigen Bischofssitzen liegt 3) darin, daſs bei keinem andern Bisthum dessen Inhaber so deutlich als Nachfolger der apostolischen Gründer desselben

[1]) In Is. 17, 5, Migne P. gr. 24, 209. Aus Eusebius hat Hieronymus in Is. 17, 5 diese Stelle herübergenommen (Migne P. l. 24, 175; Martianay 4, 194) und dadurch deren Echtheit sicher gestellt.

bezeichnet und hervorgehoben werden. Marcus ist nirgends deutlich als erster Bischof von Alexandrien bezeichnet, Petrus wird als erster Bischof von Antiochien nur nebenbei angedeutet[1]), Jacobus kommt hier nicht in Betracht, und seine Nachfolger mit Einschluſs des Jacobus heiſzen dann doch wieder die so und so vielten ‚von den Aposteln'. Nur bei Rom liegt die Sache anders. (s. oben S. 228)

Diese Verschiedenheit der Behandlung fordert eine Erklärung und sie liegt darin, daſs Eusebius eben bei der römischen Kirche eine bestimmte Persönlichkeit aus den Zwölfaposteln als ersten Bischof bezeichnen will, daſs er aber bei andern Kirchen entweder dies nicht kann, weil er keine sichere Nachrichten hat, oder es nicht will, weil ihm nichts darauf ankommt.

Freilich wird an und für sich überall da die apostolische Nachfolge der Bischöfe betont, wo bei Eusebius ein Bischof der so und so vielte ‚von den Aposteln' oder ‚nach den Aposteln' heiſzt. Der ganzen Anlage seiner Kirchengeschichte nach will Eusebius die Zusammenhänge mit der apostolischen Zeit und namentlich den Zusammenhang mit derselben durch die apostolische Nachfolge der Bischöfe nachweisen und die Aufzählung der Bischöfe nach dem Platz, der ihnen im Verhältnis zu ihren Vorgängern zukommt, hat ihren Zweck in dem Nachweis, daſs eine ununterbrochene Kette von den späteren Bischöfen zu den Aposteln hinaufführt und daſs man die einzelnen Glieder der Kette genau aufzeigen kann. An und für sich könnten manche

[1]) Anderswo sagt Eusebius (de theophania, fragm. graec. V Migne P. gr. 24 628 c) Petrus habe die Kirchen von Cäsarea, Antiochia und Rom gegründet (συστησάμενος μνημονεύεται), ebenso die Kirchen von Ägypten und Alexandrien, die letzten jedoch durch seinen Schüler Marcus: καὶ τὰς ἐπ' Αἰγύπτου καὶ κατ' αὐτὴν τὴν 'Αλεξάνδρειαν πάλιν αὐτὸς, οὐ μὴν δι' αὐτοῦ, διὰ δὲ Μάρκου τοῦ μαθητευθέντος αὐτῷ κατεστήσατο. Αὐτὸς μὲν γὰρ ἀμφὶ τὴν 'Ιταλίαν καὶ πάντα τὰ ἀμφὶ ταυτην ἔθνη ἐσχόλαζε, τὸν δ' αὐτοῦ φοιτητὴν Μάρκον τῶν κατ' Αἴγυπτον διδάσκαλον καὶ σαγηνευτὴν ἀποδέδειχεν. — Wäre es sicher, daſs die altlateinischen Prologe zu den Evangelien anfangs des dritten Jahrhunderts in Rom verfaſst wurden (P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den Evangelien, Leipzig 1896), so hätten wir schon vor Eusebius ein Zeugnis für den alexandrinischen Episcopat des hl. Marcus; in dem Prolog zu Marcus heiſzt es nämlich von diesem: nam Alexandriae episcopus fuit. Mittelbar würde diese Aussage auch Petrus als römischen Bischof erweisen, denn betrachtete man in Rom zu Anfang des dritten Jahrhunderts Marcus als Bischof, dann noch umso mehr den Petrus. Leider ist aber jene Datierung der Prologe auf das dritte Jahrhundert nicht sicher.



der fraglichen Redewendungen bloße Zeitangaben sein, wie etwa der Patriarch Nicephorus in seinen Bischofslisten beim Aufhören der Christenverfolgungen einen Einschnitt macht und die Bemerkung einschiebt: καὶ ὅσοι μετὰ τὸν Κωνσταντῖνον ἐπισκόπευσαν, εἰσὶν οὗτοι (G. Syncellus et Nicephorus, Bonnae 1829, pag. I, 779). Aber die so häufige Wiederholung: ‚von den Aposteln' hätte keinen Sinn, wenn sie bloße Zeitangabe wäre, es versteht sich von selbst, dass Bischöfe nur nach der Apostelzeit sein können. Anders liegt die Sache, wenn Stephanus der erste Martyrer μετὰ τὸν κύριον genannt wird (h. e. 2, 1). Es gab auch vorchristliche Martyrer, zB. die Machabäischen Brüder und zudem galt der Martyrertod als Nachahmung des Todes Christi.

An und für sich aber bedeutet der Zusatz ‚von den Aposteln' noch nicht, dass ein Bischof als Nachfolger eines bestimmten Apostels bezeichnet werden soll. Im Gegentheil, gerade um diese Vorstellung auszuschließen, wird zB. Primus von Alexandrien als vierter ‚von den Aposteln' aufgeführt, die Apostel also in der Mehrheit, nicht ein einzelner Apostel, als seine Vorgänger bezeichnet. Auch daraus erkennt man wieder, dass Eusebius den römischen Bischöfen ein ausnahmsweises Verhältnis zu den Aposteln zuschreibt. Bei andern Kirchen sind im allgemeinen ‚die Apostel' der Ausgangspunkt der Gewalt ihrer Bischöfe, bei der römischen Kirche aber auch ganz bestimmte Apostel, und die römische Bischofsliste wird nicht nur vorübergehend und gelegentlich an diese Apostel geknüpft — das ließe noch die Erklärung zu, dass nur die Gründer der römischen Kirche genannt werden sollten — sondern beständig wird sie mit bestimmten Aposteln in Verbindung gebracht, und zwar auch mit jenem Apostel, welchen Eusebius als den ersten unter ihnen auszeichnet[1]).

2) Als Erwiderung auf den ersten Einwurf Lightfoots mag das Gesagte genügen, wir gehen zum zweiten über.

Die Argumente aus Irenäus und den ältesten Kirchenvätern so lautete derselbe, beweisen zu viel. Denn wenn sie überhaupt Beweiskraft haben, so beweisen sie den römischen Episcopat des hl. Petrus und des hl. Paulus. Nun ist aber ein gemeinsamer Episcopat beider unmöglich. Also war weder Petrus noch Paulus Bischof von Rom.

Die Kirchenväter, auf welche Lightfoot für seine Behauptung sich beruft, sind Dionys von Corinth, der in einem Schreiben nach Rom die römische und die corinthische Kirche von Petrus und Paulus gepflanzt sein läfst[2]), und Irenäus der ebenfalls die Gründung und

---

[1]) Ὁ πάντων αὐτῶν προκεκριμένος. De dem. evang. lib. 3 cap. 5 Migne P. gr. 22, 216. 220.

[2]) Ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκε-

Einrichtung der römischen Kirche beiden Aposteln zuschreibt[1]). Harnack fügt noch einige verwandte Texte hinzu, die wir dieser Verwandtschaft wegen in Verbindung mit den übrigen betrachten können. Anhangsweise zu der Stelle des Dionys von Corinth nennt er Clemens von Rom und Ignatius, ferner beruft er sich auf Tertullian. Clemens, sagt er, ‚bezieht sich in gleicher Weise auf Paulus wie auf Petrus‘ (ep. I, 5). Die Stelle des Ignatius ist die bekannte ad Rom. 4 ‚nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch‘; für Tertullian wird verwiesen auf de praescr. 36: ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi — apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur[2]). Harnack fügt bei, ‚die alte römische Bischofsliste aus der Zeit Soters zählte nicht den Petrus, sondern den Linus als den ersten Bischof, und scheint in Beziehung auf das römische Bisthum den Petrus noch nicht vor Paulus bevorzugt zu haben‘.

Um Lightfoots Einwand zu würdigen, müssen wir nun die einzelnen Texte näher prüfen. Die römische Bischofsliste lassen wir dabei außer Acht, denn wie sie zur Zeit des Papstes Soter aussah, wissen wir im einzelnen nicht. Was die übrigen Stellen angeht, so ist Dionys von Corinth aus der Liste zu streichen. Aus seinen Worten für sich allein betrachtet, läſst sich nur folgern, daſs er die Apostelfürsten als Gründer der römischen Kirche betrachtete. Wie er sich diese Gründung dachte, ob so, daſs die Apostelfürsten selbst Bischöfe der Welthauptstadt wurden, oder so, daſs sie einen andern als Bischof einsetzten, oder anders, läſst sich aus seinen Worten nicht entscheiden, und somit lassen sich dieselben weder für den römischen Episcopat Petri noch dagegen verwenden. Clemens von Rom gehört ebenfalls nicht hieher. Er bezieht sich freilich auf Petrus und Paulus, aber nur, um an der Geschichte ihres Martertodes die verderblichen

---

ράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν. Euseb. h. e. 2, 25.

[1]) S. oben S. 33 u. 225.

[2]) Vgl. auch adv. Marc. 4, 5: quibus (Romanis) evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt.

Wirkungen der Eifersucht zu zeigen. Daraus, dass er als Römer gerade die Beispiele der beiden Apostelfürsten anführt, lässt sich folgern, dass die beiden in besonderer Beziehung zur Kirche von Rom standen, nicht aber dass beide dort Bischöfe gewesen sein müssen. Die Ignatiusstelle endlich schreibt zwar Petrus und Paulus eine besondere Autorität über die Römer zu. Aber diese besaßen beide als Apostel, die in Rom wirkten; ob beide oder einer von ihnen auch in Rom als Bischöfe ihren Sitz aufschlugen, lässt sich daraus nicht entscheiden.

Von den Worten des Tertullian gilt ganz dasselbe, und auch deshalb lässt er sich in unserer Sache nicht als Zeuge verwenden, weil er an anderer Stelle de praescr. 32 schreibt: sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum a Joanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum itidem. Tertullian gehört also zu jenen, welche abwechselnd das eine Mal beide Apostel an die Spitze der römischen Kirche oder Lehrüberlieferung stellen, das andere Mal Petrus allein diese Würde zuweisen. Harnack bemerkt zwar, man brauche wegen de praescr. 32 eine Bevorzugung des Petrus vor Paulus ‚nicht nothwendig anzunehmen', denn ‚diese Überlieferung schließt die andere nicht aus, dass die römische Gemeinde sammt ihrem Amte dem Paulus ebenso verpflichtet ist, wie dem Petrus, wenn sich auch vielleicht in ihr die Bevorzugung des letzteren bereits ankündigt'. Aber der letztere Satz genügt bereits, um Tertullians Zeugnis in unserer Sache zu entwerten. Wenn seine Worte vielleicht doch etwas von Vorliebe für Petrus verrathen, so ist Tertullian eben kein Zeuge für Petrus und Paulus als gleichberechtigte Häupter der römischen Kirche. Und wenn Tertullian, ohne Paulus zu nennen, den Clemens von Petrus seine Gewalt in der Weise herleiten lässt, in welcher Polykarp die seinige von Johannes herleitet — diese Gleichstellung liegt im Zusammenhang der Stelle — so zeigt eben diese Ausdrucksweise, dass er eine Rücksicht auf Paulus nicht für nothwendig hielt, um die Gewalt der späteren römischen Bischöfe zu erklären.

Somit bleibt uns von der ganzen Reihe der Zeugen nur noch Irenäus übrig, dessen Worte näherer Betrachtung benöthigen. Freilich wenn er der römischen Kirche gedenkt, als a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae, und wenn er weiterhin sagt, fundantes igitur et instruentes beati apostoli ecclesiam, Lino episcopatum .. tradi-

derunt, so gilt von diesen Texten dasselbe, was von der Stelle des corinthischen Dionysius gilt; Irenäus spricht von der Gründung der römischen Kirche durch beide Apostel, einen römischen Episcopat beider oder eines aus ihnen schließen seine Worte weder ein noch aus. Indes in der Folge sagt er, Clemens habe an dritter Stelle ‚von den Aposteln‘ die Bischofswürde erlangt, und oben (S. 68) wurde der Anschauung Wahrscheinlichkeit zugestanden, welche in diesen Wendungen bei Irenäus angedeutet findet, dass der römische Bischof nicht nur Nachfolger der Apostel sei wie alle übrigen Bischöfe, sondern Nachfolger ganz bestimmter Apostel, nämlich der Apostelfürsten. Somit bleibt zu untersuchen, in welchem Sinne die beiden Apostelfürsten als Vorgänger der römischen Bischöfe betrachtet werden können und betrachtet wurden.

Die obigen Stellen des Tertullian geben den Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage. Wie für ihn, so ist auch für das christliche Alterthum, ist für das Mittelalter und die Gegenwart der Sinn der beiden Ausdrücke ‚Nachfolger des Petrus und Paulus‘ und ‚Nachfolger des Petrus‘ der gleiche.

Irenäus steht unter den ältern Schriftstellern nicht allein, wenn er Petrus zugleich mit Paulus an den Anfang der römischen Bischöfe stellt. Auch Eusebius und Epiphanius bedienen sich derselben Redewendung. Das eigenthümliche aber ist, dass sowohl Eusebius als Epiphanius zugleich doch auch von Petrus allein die römische Bischofsgewalt herleiten. Bei Eusebius ist h. e. 3, 2 Linus der erste, nach dem Martertod des Paulus und Petrus‘, ib. 3, 21 übten die römischen Bischöfe ‚nach Paulus und Petrus ihr Amt aus, Alexander ist der fünfte Nachfolger des Petrus und Paulus. Aber trotzdem heißt es h. e. 3, 4 Linus sei der erste ‚nach Petrus‘, und es wird ausdrücklich gesagt, die beiden Redewendungen seien gleichbedeutend, denn an der letzten Stelle heißt es Linus sei der erste nach Petrus gewesen, wie schon gesagt. Die letzten Worte aber verweisen auf die Stelle 3, 2, wo Linus der erste nach Paulus und Petrus heißt: In der Chronik wird nur des Petrus als des Vorgängers der römischen Bischöfe gedacht[1]). Derselben Auffassung

[1]) Post Petrum primus Romanam ecclesiam tenuit Linus an. XI. (Übersetzung des Hieronymus, Schöne pag. 157). Romanae ecclesiae post Petrum episcopatum excepit Linus ann. XIV. (Armen. Übersetzung, ib. pag. 156). Post Petrum episcopatum ecclesiae Romanae primus accepit Linos per annos 12 (Syr. Auszug. Ib. p. 212).



wie Eusebius scheint auch Epiphanius zu sein an der schon oben (S. 45) angeführten Stelle. Zu Rom, heißt es dort, sind zuerst von allen die Apostel Petrus und Paulus auch Bischöfe gewesen, dann Linus, dann Clemens, der ein Zeitgenosse des Petrus und Paulus war, dessen Paulus im Brief an die Römer (d. h. Phil. 4, 3) erwähnt. „Und keiner wundere sich, dass vor ihm andere die Bischofswürde überkamen von den Aposteln, obwohl er doch Zeitgenosse des Petrus und Paulus war. Denn auch er war Zeitgenosse der Apostel. Ob er also, da diese noch am Leben waren, von Petrus die Bischofsweihe erhielt, und die Würde ausschlagend sie nicht verwaltete, . . . oder ob er nach den Nachfolgern der Apostel vom Bischof Cletus aufgestellt wurde, wissen wir nicht genau"[1]). Hier ist also immerfort von beiden Aposteln die Rede bis es sich darum handelt, den Apostel zu bezeichnen, der seine Gewalt auf die römischen Bischöfe so vererbte, wie Cletus sie auf seinen Nachfolger überleitete. Hier ist ähnlich wie oben bei Tertullian nur Petrus genannt. Auf Petrus als den eigentlichen römischen Bischof, dem Paulus nur Ehren halber beigesellt ist, wird auch dadurch hingewiesen, dass Epiphanius einen 25jährigen Episcopat der Apostelfürsten andeutet (s. oben S. 39). Die 25 Jahre in Rom sind aber von Petrus hergenommen, von einer 25jährigen Wirksamkeit Pauli in Rom weiß das christliche Alterthum nichts.

Den Zeugnissen des Eusebius und Epiphanius können wir noch dasjenige des Chronographen von 354 hinzufügen. Auch er leitet in seiner Bischofsliste das römische Bisthum einzig von Petrus ab, und trotzdem bemerkt er in seinem Consulnverzeichnis Petrus et Paulus ad urbem venerunt agere episcopatum (oben S. 40).

Im dritten Jahrhundert beruft Papst Stephanus an der oben S. 65 angeführten Stelle sich auf Petrus allein als die Quelle seiner Gewalt. Und trotzdem muss er an anderm Ort in demselben

---

[1]) Ἐν Ῥώμῃ γὰρ γεγόνασι πρῶτοι Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ ἀπόστολοι αὐτοὶ καὶ ἐπίσκοποι, εἶτα Λῖνος, εἶτα Κλῆτος, εἶτα Κλήμης, σύγχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου . . Καὶ μηδεὶς θαυμαζέτω, ὅτι πρὸ αὐτοῦ ἄλλοι τὴν ἐπισκοπὴν διεδέξαντο ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὄντος τούτου συγχρόνου Πέτρου καὶ Παύλου. Καὶ οὗτος γὰρ σύγχρονος γίνεται τῶν ἀποστόλων. Εἴτ' οὖν ἔτι περιόντων αὐτων ὑπὸ Πέτρου λαμβάνει τὴν χειροθεσίαν τῆς ἐπισκοπῆς, καὶ παραιτησάμενος ἤργει . ., ἤτοι μετὰ τὴν τῶν ἀποστόλων διαδοχὴν ὑπὸ Κλήτου τοῦ ἐπισκόπου οὗτος καθίσταται, οὐ πάνυ σαφῶς ἴσμεν.



Schreiben auf Petrus und Paulus als Gründer der römischen Kirche sich berufen haben. Denn wo Firmilian beweisen will, dass die Römer für ihre Taufpraxis sich mit Unrecht auf die Apostel beriefen, fügt er bei, Stephan füge den Aposteln Petrus und Paulus eine Schmach zu dadurch, dass er eine ketzerfreundliche Ansicht auf ihre Überlieferung zurückführe[1]).

Dieselbe Redeformel können wir noch ein volles Jahrtausend weiter verfolgen, sie findet sich sogar noch in der Gegenwart. Mit einigen Texten diese Behauptung zu belegen, möchte nicht zwecklos sein. Denn wenn aus Texten des Mittelalters auch unmittelbar wenig geschlossen werden kann für die Auffassung der ersten christlichen Zeit, so hat doch die Thatsache ihre Bedeutung, dass man ziemlich zu allen Zeiten die Würde der römischen Kirche bald von Petrus und Paulus, bald von Petrus allein ableitete, diese Redewendung also keine Eigenthümlichkeit des christlichen Alterthums ist.

Zunächst also mögen einige Texte des 5. und 6. Jahrhunderts folgen. Bei Leo dem Gr. heißt es von Petrus und Paulus[2]): Isti enim sunt viri, per quos tibi evangelium Christi, Roma, resplenduit; et quae eras magistra erroris, facta es discipula veritatis. Isti sunt sancti patres tui verique pastores, qui te regnis coelestibus inserendam multo melius multoque felicius condiderunt, quam illi quorum studio prima moenium tuorum fundamenta locata sunt; ex quibus qui tibi nomen dedit, fraterna te caede foedavit. Isti sunt qui te ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina, quam dominatione terrena. In dem bekannten dem Papste Gelasius zugeschriebene Bücherdecret wird der Vorrang Roms auf die Gegen-

---

[1]) Eos autem qui Romae sunt non ea in omnibus observare quae sint ab origine tradita et frustra [apostolorum auctoritatem praetendere, scire quis etiam inde potest . . Quod nunc Stephanus ausus est facere rumpens adversus vos pacem . ., adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint. Cypriani epist. 75 n. 6 pag. 813 ed. Hartel.

[2]) Sermo 82 (al. 80) in natali apostolorum Petri et Pauli n. 1; ed. Ballerini I 321; Migne P. l. 54, 422.



wart beider Apostelfürsten zurückgeführt, welche beide gleicherweise die römische Kirche dem Herrn geweiht hätten. Und doch heißt gleich im folgenden Satz die römische Kirche Sitz des Apostels Petrus ohne Erwähnung seines Mitapostels: pariter supradictam sanctam Romanam ecclesiam Christo Domino consecrarunt, aliisque omnibus urbibus in universo mundo sua praesentia atque venerando triumpho praetulerunt. Est ergo prima Petri apostoli sedes Romana ecclesia . . . Secunda autem sedes apud Alexandriam . . . Tertia vero sedes apud Antiochiam[1]). Bischof Dorotheus von Thessalonich nennt in dem Gratulationsschreiben zur Thronbesteigung des Papstes Hormisdas (514—523) den römischen Stuhl zuerst den Sitz des Apostels Petrus und kurz darauf den Sitz beider Apostelfürsten[2]): Scribo atque alloquor beatum vestrae sanctitatis caput, significans collaetari nos beatae sedi sacratissimi Petri apostoli quod tali regitur manu, quae suscepit principem, non qui honorem raperet, sed qui raperetur ab eo, et, sicut sermo multiplex tradit et nos ita se habere credimus, nutritorem pacis et rectae fidei certatorem, et humanitate mentis et caritate, quae circa cunctos est, tamquam pretiosis lapidibus coronatum. Etenim cuncta te volo, venerande pater agnoscere, quod ex antiquis sanctis et vererandis patribus suscipiens illius beatae sedis affectum, et hunc tanquam paternam sortem custodiens, addere hoc opto atque festino, ut veniat in hoc studio terminus utilis humanitate quidem Domini et Dei nostri Jesu Christi, intercessionibus autem in cunctis beatissimi apostoli Petri et in omnibus sapientissimi Pauli, ut venerandae eorum sedi et tuae beatitudini iuste debitus honos custodiatur.

In späterer Zeit finden sich ähnlicher Stellen noch sehr viele. So leitet Papst Nicolaus I. in seinem großen Schreiben an Kaiser Michael zuerst die Vorrechte seines Stuhles mehrmals vom hl. Petrus her. Trotzdem

---

[1]) Epistolae R. Pontificum ed. Thiel pag. 455 cf. 932. Wahrscheinlich stammt diese Bestimmung über die Patriarchalsitze von Papst Damasus (366—384). Thiel l. c. pag. 53—58; Jaffé-Kaltenbrunner, Regesta Pontificum Rom. n. 251; Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I (Freiburg 1891) 263 f.

[2]) Ap. Thiel l. c. pag. 744.



aber beruft er sich auch auf den hl. Paulus. Seine Würde (honor) habe er erlangt[1]) ‚per beatum Petrum et in beato Petro', ‚cui sancto scilicet Petro addita est societas beatissimi Pauli, vasis electionis, magistri veritatis, cui jugiter imminebat omnium ecclesiarum sollicitudo. Hi ergo tanquam duo luminaria magna coeli in ecclesia Romana divinitus constituti totum orbem . . illustrarunt. Weiterhin sagt er dann[2]): Quamvis, Deo gratias, et per principalem beatorum apostolorum Petri et Pauli (de qua supra partim exposuimus) potestatem et ius habeamus . . quoslibet clericos . . ad nos convocare. Stephan V. (VI.) sagt in der Instruction für seine Gesandten an Swatopluk: Cum veneritis ad ducem patriae, dicite ei: visitant vos apostolorum principes beatus Petrus regni celestis claviger et Paulus doctor gentium, und gleichwohl heißt es bald darauf: Sancta Romana ecclesia . . in catholica fide principis apostolorum vicaricatione in nullo vacillat, ipso dicente Domino: Simon ecce sathanas etc. (Luc. 22, 32)[3]). Gregor VII. ertheilt Lossprechung oder gibt Befehle bald im Namen des hl. Petrus allein, bald im Namen beider Apostelfürsten[4]). Schlägt man das Register Gregors in Jaffés Ausgabe nach, so liest man auf S. 340 (epist. VI, 10): Quapropter ut nullam ei deinceps quae episcopo debetur oboedientiam exhibeatis, omnibus vobis beati Petri apostolorum principis auctoritate praecipimus. Gleich auf der folgenden Seite 341 und im folgenden Brief aber heißt es: ex auctoritate Dei omnipotentis et s. apostolorum Petri et Pauli omnium ecclesiarum introitum vobis usque ad emendationem congruam prohibemus. Im Jahre 1076 excommuniciert er Heinrich IV. in einer Anrede an den Apostel Petrus, im Jahre 1080 in einer Anrede an Petrus und Paulus. In ersterem Actenstücke ist der römische Stuhl als Sitz des Petrus bezeichnet, und der Spruch wird in Petri Namen verhängt[5]): non rapinam arbitratus sum ad sedem tuam ascendere; . . per tuam potestatem et auctoritatem Heinrico . . totius regni Teutonicorum et Italiae gubernacula contradico . . Vinculo eum anathematis vice tua alligo. In der Excommunication des Jahres 1080

[1]) Harduin Coll. Conc. 5, pag. 162 c.

[2]) Ib. pag. 165 b.

[3]) Neues Archiv der Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde 5 (Hannover 1879) 409.

[4]) Z. B. reg. II, 61 (ed. Jaffé pag. 182) auctoritate b. Petri absolvimus te. Dagegen IV, 8 pag. 253: auctoritate b. apostolorum Petri et Pauli . . absolutus. Reg. II 76 pag. 201: ex parte Dei et apostolorum Petri et Pauli interdicimus. Dagegen reg. III 9 pag. 217 Quod item et vobis per eam, quam b. Petro apostolorum principi debetis oboedientiam . . interdicimus.

[5]) Reg. III, 10 a. Ib. pag. 224.

dagegen spricht er vom Thron der beiden Apostelfürsten und die Excommunication wird verhängt in beider Namen[1]): Valde invitus cum multo dolore et gemitu ac planctu in throno vestro valde indignus sum collocatus.. Fultus vestra auctoritate saepe nominatum Heinricum.. excommunicationi subiicio.

In noch späterer Zeit ist es ganz gewöhnlich, dass die Päpste im Namen beider Apostel handeln, befehlen, Gnaden ertheilen. Auctoritate b. apostolorum Petri et Pauli, qua nos quoque in terris fungimur beruft Paul III. das Concil von Trient; b. eius apostolorum Petri et Pauli auctoritate, qua nos quoque in terris fungimur Pius IX. das Vaticanische Concil. Weitere Belegstellen aus spätern Actenstücken beizubringen ist nicht nothwendig, weil sie sich überall finden. Väterstellen, welche Roms Ansehen auf Petrus und Paulus zurückführen, wurden im 17. u. 18. Jahrhundert in großer Anzahl gesammelt, als in den jansenistischen Streitigkeiten die Behauptung einer völligen Gleichheit der beiden Apostelfürsten auftauchte[2]). Schon längst vorher hatte Bellarmin über diese Gleichheit beider gehandelt[3]); wir setzen die Stelle hierher, weil sie auch für die hier zu besprechende Frage Bemerkenswertes enthält. Etiamsi constaret. Paulum Petro omnibus nominibus anteponendum esse, nihil id Rom. Pontificibus officeret, aut ipsi etiam Petri summo pontificatui. Non quidem Pontificibus Rom., *quoniam ipsi tam Petrum quam Paulum praedecessorem et parentem agnoscunt.* Siquidem uterque apostolus Rom. ecclesiam fundavit et gubernavit, ut praeter alios testatur Irenaeus lib. 3 cap. 3 et in urbe Roma uterque per martyrium vitam finivit. Itaque omnis Pauli gloria ad Rom. Pontifices pertinet. Nihil etiam Petri pontificatui officeret summa dignitas et auctoritas Pauli, quoniam extraordinaria erat etc. etc.

---

[1]) Reg. VII, 14a. Ib. pag. 401. 403.

[2]) Es schrieben darüber von katholischer Seite Is. Habert, De la chaise et de la primauté unique de s. Pierre. Paris 1645; Ant. Diana, De primatu solius d. Petri ac differentia inter ipsum et divum Paulum disputationes apologeticae Romae 1647; P. de Marca, Exercitatio de singulari primatu Petri, in dessen 1669 herausgegebenen Disputationes selectae tom. IV (Bambergae 1789) 1—9; D. Papebrochii Conatus chronico-historicus, Dissertatio II n. 9; (Acta Sanctorum, Propylaeum Maii, Paris 1868, pag. 15*; Paralipomena ad Conatum pag. 31; Natalis Alexandri Hist. eccles. ed. Mansi tom. IV. diss. 4 §. 3 n. 10 Bingii 1786) pag. 229 s. Th. M. Mamachii, Originum et antiquitatum christianarum libri XX, tom. V, 372 ss.

[3]) De Rom. Pontifice lib. I cap. 27 (De controversiis I, Lugduni 1596, 529).

Ein Überblick über all diese Texte lehrt soviel, dass man vom vierten Jahrhundert an als Vorgänger der römischen Bischöfe entweder Petrus allein, oder Petrus und Paulus, nicht aber Paulus für sich allein hinstellte. Daraus ergibt sich, dass man Petrus allein im eigentlichen und vollen Sinn als römischen Bischof betrachtete, und seine Würde dadurch nicht zu beeinträchtigen glaubte, dass man ihm Paulus als Gefährten und Genossen in derselben beifügte. Für das Verständnis der frühchristlichen Texte ergibt sich nun allerdings nichts aus deren Auffassung im früheren oder späteren Mittelalter, es wäre möglich, dass man eine Redeweise später in anderm Sinn gedeutet hätte, als sie ursprünglich gemeint war. Allein soviel folgt aus dem gesammten Material dennoch, dass an und für sich die Verbindung der beiden Namen Petrus und Paulus nicht nothwendig so gedeutet werden muss, dass man beide in gleichem Sinn als Bischöfe von Rom betrachtet hätte, und aus der Art und Weise, wie Eusebius die Redeweise von Petrus und Paulus als Vorgängern der römischen Bischöfe versteht, lässt sich auch ein Schluss auf die Auffassung des dritten und zweiten Jahrhunderts ziehen.

Im gewissen Sinne ein Gegenstück zu der Bezeichnung der römischen Bischöfe als der Nachfolger Petri und Pauli kann man in der Redewendung des alten Testamentes Num. 3, 1 finden. Es heißt dort: ‚Dies ist die Nachkommenschaft des Aaron und Moyses‘, es werden dann aber die Söhne nur des Aaron aufgezählt. Wozu also werden vorher Aaron und Moyses als Väter genannt, wozu die Anführung des letztern? Man wird nur sagen können, er sei honoris causa ebenfalls genannt. Moses war in gewissem Sinn ebenfalls Stammvater des israelitischen Priesterthums, insofern er den Aaron zum Priester bestellt hatte. Er verdiente also eine ehrenvolle Erwähnung, wie in ähnlichen, wenn auch nicht gleichem Sinn dem hl. Paulus eine ehrenvolle Erwähnung gebürte, wenn die Stammväter des christlichen Rom genannt wurden. Ähnlich nennt der hl. Paulus in der Überschrift des Philipperbriefes den Thimotheus als Mitverfasser, obschon im Briefe selbst nur Paulus allein redet und anordnet (zB. Phil. 2, 19).

Ein fernerer Grund, weshalb Paulus nicht in dem vollen Sinn wie Petrus als Bischof der römischen Gemeinde kann verstanden worden sein, ist dieser. Die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte bemühten sich beständig um die hl. Schrift, und Bekanntschaft mit den nächstliegenden Folgerungen aus ihrem Wortlaut müssen wir

also bei ihnen voraussetzen. Aus dem Römerbrief ergiebt sich aber, dass schon vor Pauli Reise nach Rom die römische Gemeinde wohl geordnet und in blühendem Zustand sich befand. Nach den Überzeugungen des zweiten und dritten Jahrhunderts war aber die Einrichtung und Ordnung einer Kirche solange noch nicht abgeschlossen und vollendet, als nicht ein Bischof an ihrer Spitze stand. Folglich muss man auch schon vor der Ankunft Pauli in Rom, dort die Gegenwart eines Bischofs vorausgesetzt haben. Wenn also bei Irenäus ꝛc. Petrus und Paulus an die Spitze der römischen Kirche gestellt worden, vor Paulus aber bereits ein Bischof in Rom regiert haben muss, so kann als dieser vor Paulus regierende Bischof nur Petrus betrachtet werden, dessen Gewalt eine Einbuße dadurch nicht erlitt, dass später auch Paulus ankam und ebenfalls bischöfliche Amtshandlungen in Rom vornahm, dort predigte, mahnte, anordnete.

Die Thatsache, dass Paulus die Amtshandlungen eines Apostels und Bischofs in Rom ausübte erklärt es aber auch genügend, dass man seinen Namen dem des eigentlichen Gründers und Bischofs beifügte. In den Väterstellen, in denen es nur darauf ankommt, die Würde der Stadt Rom zu feiern, wird man selten des Petrus Namen ohne den seines Mitapostels genannt finden. Wenn man in den ersten christlichen Jahrhunderten die hervorragendsten Heiligen des Neuen Bundes aufzählen will, so nennt man vor allen andern die Namen der hl. Petrus und Paulus. Rom nun konnte sich rühmen zu diesen Coryphäen des Christenthums in näherer Beziehung zu stehen, als irgend eine andere Stadt. Wie sollte also ein Lobredner der römischen Kirche es sich entgehen lassen, beide zugleich als deren Stammväter zu nennen? Anders liegt die Sache in den päpstlichen Actenstücken, in welchen die Päpste den Grund und Rechtstitel ihrer besonderen Autorität angeben wollen. Hier wird vorwiegend Petrus allein genannt; erst später mitunter des Paulus Name beigefügt, wie das geschehen konnte, weil diese Beifügung die Rechte nicht beeinträchtigt, welche die Nachfolge Petri verleiht.

IV.

Noch eine Frage bleibt zu beantworten übrig: inwiefern hat eine Entwicklung in der uns beschäftigenden Sache stattgefunden, oder liegt eine solche überhaupt nicht vor?

Zunächst wird man unterscheiden müssen zwischen der Entwicklung in der Ausdrucksweise und der Entwicklung der Sache nach.

Es können die Begriffe und Sachen vorhanden sein, während der adäquate sprachliche Ausdruck noch mangelt. Es läſst sich diese Thatsache durch viele Beispiele belegen. ‚Der Gegensatz von Officieren und Soldaten, sagt zB. Th. Mommsen[1]) vom römischen Heer, ist der Sache nach in der römischen Kriegsordnung auf das Bestimmteste enthalten . . . . Dieser begrifflich scharf gezogenen Grenze entspricht auffallender Weise keine adäquate Terminologie. Die technische Sprache der Römer hat in älterer Zeit weder für den Gemeinen, noch insonderheit für den Officier eine zusammenfassende Benennung'. Ebenso besaß der Römer zwar Bezeichnungen für die einzelnen Pflanzenarten, aber keinen Ausdruck, der die Pflanze als solche dem Thier gegenüberstellt; planta heißt im classischen Latein nur Setzling und Fußsohle. Trotzdem ist der Begriff vorhanden; Beweis dafür sind die weitläufigen Umschreibungen für denselben: ea quorum stirpes terra continentur, quod per stirpes alitur suas. animalia ea quae vivere dicuntur neque habere animam, animalia inanimantia[2]). In ähnlicher Weise hat der Römer Worte für lind oder heftig bewegte Luft, aber da aer griechisch ist, keines für Luft als Element usw.

Was nun den römischen Episcopat Petri angeht, so ist in einer Beziehung eine Entwicklung im Sprachgebrauch deutlich. Anfangs ist die Zählung der römischen Bischöfe schwankend, bald wird Petrus mitgerechnet, bald nicht. Im vierten Jahrhundert wird dies Schwanken beseitigt, der Liberianus, Optatus, Epiphanius beziehen Petrus als ersten in die Reihe der römischen Bischöfe ein, bei den späteren Chronisten ist diese Art der Zählung Regel. Nur bei der Übersetzung, Fortführung, Citierung älterer Werke klingt die andere Zählweise nach.

Obschon ferner die Ausdrücke cathedra Petri, successores Petri vom römischen Bischofssitz und den römischen Bischöfen sehr früh gebraucht werden, dauert es doch ziemlich lang, bis wir in unsern Quellen in aller Form Petrus mit dem Wort ‚Bischof' bezeichnet finden. Der Grund davon mag in der Ehrfurcht liegen, die man dem Apostel zollte. Wen man ehren will, den nennt man mit dem höchsten Titel, den man ihm geben kann, so mag also eine gewisse Scheu bestanden haben, den Apostelfürsten mit dem weniger hohen Titel des Bischofs zu benennen.

---

[1]) Römisches Staatsrecht III (Leipzig 1887) 539.

[2]) Cicero de nat. deor. 2, cap. 10 §. 26. 28 cap. 51 §. 127. Thesaurus linguae latinae I, 82.

Der Sache nach macht es freilich keinen Unterschied ob man Petrus den ersten römischen Bischof und Vorgänger der übrigen römischen Bischöfe nennt, oder letztere als des Petrus Nachfolger und ihren bischöflichen Thron als Sitz des Petrus bezeichnet. Aber ein Unterschied ist doch vorhanden. Nennt man den römischen Stuhl die cathedra Petri, so hat man das höchste gesagt, was man zu seinem Lobe sagen kann. Nennt man Petrus den Vorgänger der römischen Bischöfe, so ist damit der höchste Ruhmestitel des Apostelfürsten nicht genannt; es konnte also als ein Verstoß gegen die schuldige Ehrfurcht scheinen, ihn so zu nennen.

Ob auch mit Bezug auf die Begriffe, welche durch die Formeln vom Sitz und der Nachfolge des Petrus ausgedrückt werden, irgend eine Entwicklung vorhanden sei, ist schwer zu sagen. Von Cyprian bis zum Chronographen von 354 ist eine solche unseres Erachtens nicht erkennbar. Ob von Irenäus auf Cyprian, von der Urzeit bis auf Irenäus eine Entwicklung vorliegt, erlaubt die Spärlichkeit unserer Quellen nicht zu behaupten.

Allein, könnte man einwerfen, bei Irenäus stehen ja beide Apostelfürsten an den Uranfängen der römischen Kirche, beim Anonymus gegen die Artemoniten und bei Cyprian wird ihr Ursprung auf Petrus allein zurückgeführt. Folglich wird gegen Ende des zweiten Jahrhunderts Paulus ausgestoßen und das Bisthum nur an Petrus geknüpft, es liegt also eine Änderung und Entwicklung der Auffassung vor.

Indes wer die S. 48 u. 239 angeführten Stellen aus den Papstbriefen des Julius, Sirius, Damasus liest, muss gegen solche Schlüsse misstrauisch werden. Immerfort wird in denselben, wo es sich um die Erklärung der Autorität des römischen Bischofs handelt, nur auf den hl. Petrus Rücksicht genommen, des hl. Paulus Name dem seinigen nie hinzugefügt. Dem Anschein nach also völlige Ausstoßung des Paulus! Und dennoch ist es bloßer Schein. Zu derselben Zeit, da die Papstbriefe Petrus so entschieden in den Vordergrund stellen, heißt es im Consulnverzeichnis des Chronographen von 354: His cons. Petrus et Paulus ad urbem venerunt agere episcopatum.

Eine ähnliche Mahnung zur Vorsicht läßt sich aus den Briefen Leos des Gr. ableiten. Auch er leitet seine Vollmacht und sein Ansehen ausschließlich von Petrus her. Und doch bezeichnet er in einer Festrede als Väter und Hirten des christlichen Rom die beiden Apostelfürsten. Mit andern Worten: wo man im 4. und 5. Jahr-

hundert sich genau ausdrücken, die Quelle und Rechtstitel der römischen Vorrechte genau angeben will, da spricht man nur von der Person des Petrus. Wo aber auf genauen Ausdruck so viel Wert nicht gelegt zu werden braucht, namentlich da, wo es sich um das Lob und die Verherrlichung des christlichen Rom handelt, da fügt man seinem Namen gern jenen seines Mitapostels bei.

Diese Beobachtung muss zur Vorsicht mahnen auch in der Deutung der ältesten Quellentexte über Petri und Pauli Verhältnis zur römischen Kirche. Wenn es sich also darum handelt, ‚jene folgenreiche Umbildung der Überlieferung‘, ‚kraft welcher Paulus in Beziehung auf das römische Bisthum eliminirt und das Amt an Petrus geheftet worden ist‘, wirklich zu beweisen, so kann zum Beweis es nicht genügen, dass in Schriftstücken irgend welcher Art zuerst Petrus und Paulus an die Anfänge der römischen Kirche gestellt werden, dann Paulus eine Zeitlang nicht mehr erwähnt wird. Diese Verschiedenheit in der Redeweise beweist noch nicht eine Verschiedenheit in der Auffassung und eine Umbildung der Überlieferung. Es kann ein reiner Zufall sein, dass in den uns erhaltenen Quellen die eine Formel früher auftritt als die andere.

Dazu kommt noch, dass Irenäus den Römerbrief des hl. Paulus kannte und wegen dieser Kenntnis nicht Petrus und Paulus in völlig gleichmäßiger Weise als Stammväter der römischen Kirche betrachten konnte (S. oben S. 242). Es kommt ferner hinzu, dass auch zu Cyprians Zeit Paulus nicht ‚ausgestoßen‘ ist, wie der Brief des Firmilian zeigt (oben S. 237—238)[1].

---

[1]) Die Frage, ob Firmilians Brief nur in interpolierter Gestalt vorliegt, dürfen wir hier auf sich beruhen lassen. Denn auch dem Hauptverfechter der Interpolationshypothese ‚scheinen‘ Cap. 1—7 des Schreibens ‚im Wesentlichen echt zu sein‘ (O. Ritschl, Cyprian von Karthago, Göttingen 1885, S. 131) und auf Cap. 6 kommt es uns an. Aber auch in dem Fall, dass einzelnes in Cap. 6 verändert worden wäre, so konnte man sich doch nicht an Citaten aus dem Briefe des Papstes Stephanus vergreifen, da dieser Brief zu des angeblichen Fälschers Zeit noch eine brennende Frage und also noch nicht vorhanden war. Vgl. übrigens über die Fälschungshypothese J. Ernst in dieser Zeitschrift, 18, 209—259.

Marcus von Weida.

Ein Dominicaner des ausgehenden Mittelalters.

Von Dr. Nicolaus Paulus.

Der sächsische Dominicaner und kirchliche Schriftsteller Marcus von Weida ist nur wenig bekannt, und doch sind seine Schriften wohl einiger Beachtung wert. Es dürfte vielleicht nicht unnütz sein, hier näheres über dieselben mitzutheilen [1]).

Marcus, dessen Familienname nirgendwo angegeben wird, wurde geboren um die Mitte des 15. Jahrhunderts zu Weida in Sachsen und trat in früher Jugend zu Leipzig in den Dominicanerorden. Um 1483 hielt er sich, wie er selber berichtet [2]), im Kloster zu Eger auf. Bald kam er jedoch wieder nach Leipzig zurück, wo er nun bis zu seinem Lebensende als Prediger und Lector der Theologie eine segensreiche Thätigkeit entfaltete.

Dass er schon frühzeitig am sächsischen Fürstenhof in Ansehen stand, beweist ein Schreiben der Leipziger Dominicaner vom Jahre 1487 an Herzog Friedrich, wodurch Bruder Marcus beauftragt wurde, eine Ordensangelegenheit beim Kurfürsten zu befürworten [3]). In dem-

[1]) Über Marcus von Weida hat bereits Dr. Falk in den Historisch-politischen Blättern, Bd. 108. 1891. S. 682 ff. eine gute, aber allzu kurze Notiz veröffentlicht.

[2]) In der unten anzuführenden Schrift über das Vaterunser. Bl. 32 b.

[3]) J. Förstemann, Urkundenbuch der Stadt Leipzig. Bd. III. Leipzig 1894. S. 177.

selben Jahre widmete er auch dem Kurfürsten Friedrich eine interessante literarische Arbeit, einen ‚Spiegel des ehelichen Ordens‘, der leider nie gedruckt worden ist und heute noch handschriftlich in der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel verwahrt wird. Eine kurze Beschreibung der Handschrift verdanken wir dem kgl. sächsischen Bibliothekar Fr. A. Ebert[1]).

Voraus geht eine Widmung an Kurfürst Friedrich, in welcher der Verfasser erwähnt, dass er schon früher vom ehelichen Stand und Wesen ‚durch fleißiges Bitten des gestrengen Sigmund von Maltitz, Amtmann Sr. kurf. Gnaden, aus der Meinung der heiligen Lehrer eine deutsche Regel zusammengesetzt habe‘, und um Nachsicht bittet, wenn etwas nach dem Deutschen nicht ziemlich lautet, denn es ‚in dieser Materie nicht wohl anders gehen kann‘. Das Ehestandsbüchlein enthält folgende zehn Capitel: 1. Von der Würdigkeit des ehelichen Ordens. 2. Von dem Eingange dieses heiligen Ordens und in welcher Meinung er anzunehmen sei. 3. Wie sich Brüder und Schwestern dieses Ordens gegen einander halten, insonderheit wie gar herzlich sie einander lieben sollen. 4. Wie Brüder und Schwestern dieses Ordens ihre Liebe mit den Werken beweisen sollen und was sie einander zu thun verbunden sind. 5. Ob auch Brüder und Schwestern dieses Ordens eines ohne des andern Willen etwas geloben mögen. 6. Wie gar harten Glauben (Treue) Brüder und Schwestern dieses Ordens einander zu halten verpflichtet, und sonderlich von der großen Fährlichkeit des Ehebruchs. 7. Ob Mann oder Weib in Ehebrecherei schwerlich sündigt, und wie sich Weiber halten sollen, so sie aus Ehebrecherei Kinder empfangen. 8. In welcher Meinung, Weise und Zeit eheliche Werke sollen verbracht werden und wenn es eine Todsünde oder läsliche Sünde sei. 9. Wie eheliche Leute ihre Kinder regieren und erziehen sollen. 10. Wie sich Kinder gegen ihre Eltern halten sollen.

‚Das Werk‘, so schreibt der protestantische Bibliograph Ebert, ‚in welchem durchgängig der Anstand sorgfältig beachtet ist, arbeitet mit verständiger und herzlicher Wärme auf die Beförderung wahren religiösen und sittlichen Sinnes hin, und empfiehlt sich zugleich durch seine reine und fließende Sprache, welche der des Ackermanns (aus

---

[1]) Ebert, Überlieferungen zur Geschichte, Literatur und Kunst der Vor- und Mitwelt. Bd. I. 2. Stück. Dresden 1826. S. 204 ff.



Böhmen)[1] noch vorzuziehen sein möchte. Seine übrigen Schriften, von welchen, sowie vom Verfasser selbst, anderwärts gehandelt werden wird[2]), zeichnen sich durch dieselben Vorzüge des Gehalts und der Form aus und widerlegen die Vorwürfe bündig, mit denen selbstgefällige Unkunde so gern die Zeit herabwürdigen möchte, welche in Sachsen vor der Reformation herging'.

Unter den ‚übrigen Schriften' des Leipziger Dominicaners, die ‚sich durch dieselben Vorzüge des Inhalts und der Form auszeichnen', nimmt eine Erklärung des Vaterunsers die erste Stelle ein. ‚Mich dünkt', urtheilt darüber ein protestantischer Prediger, ‚es sei eine überaus gute und erbauliche Auslegung'[3]). Marcus hatte über diesen Gegenstand in der Adventszeit 1501 eine Reihe von Predigten gehalten, die bei den Zuhörern großen Anklang fanden. Er wurde daher von einem Leipziger Bürger dringend ersucht, seine Vorträge im Druck erscheinen zu lassen. Der Dominicaner kam diesem Verlangen nach. In der Weihnachtszeit überarbeitete er seine Adventspredigten und übergab sie dann zu Anfang des Jahres 1502 der Öffentlichkeit[4]).

Aus der Widmung von ‚Bruder Marcus von Weida Predigerordens, der hl. Schrift Lesemeister und Prediger des Klosters zu St. Paul' an ‚den ehrbaren fürsichtigen Martin Richter, Bürger zu Leipzig', er-

---

[1]) Vgl. hierüber K. Goedeke, Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung. 2. Aufl. Bd. I. Dresden 1884. S. 322. Es handelt sich um ein Gespräch eines Witwers mit dem Tod. Goedeke sagt, dies Gespräch sei ‚von eigenthümlicher Kraft der Darstellung und Tüchtigkeit der Gesinnung'. Es wurde 1399 abgefaßt.

[2]) Von einer anderweitigen Behandlung dieses Gegenstandes durch Ebert ist nichts bekannt.

[3]) J. B. Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Bücher-Geschichte. Bd. I. Altdorf 1764. S. 314.

[4]) Ein Nutzliche Lere und underweysunge wye und was der mensch bethen solle und Sond'lich außlegunge des heyligen Vater unßers, durch eynen Bruder Prediger Ordens tzu Leyptzk geprediget Und verdeutzscht. Am Ende heißt es: Vollendet am achten tage der heilgen drei konige. Anno domini tausent fünffhundert unnd tzwey iar und gedruckt tzu Leiptzigk durch Melchior Lotter am Dinstag nach Judica. 118 Bl. 8°. Exemplar auf der Münchener Staatsbibliothek. Spätere Ausgaben: Straßburg 1516 und 1520. Köln 1573. In neuester Zeit hat B. Hasak (Die letzte Rose. Regensburg 1883. S. 1—125) das Werk nach einer Ausgabe von 1551 neu herausgegeben.



fahren wir näheres über die Entstehung der Schrift: ‚Ihr habt mich jüngst durch euern Beichtvater mit fast (sehr) hohen und fleißigen Worten bitten lassen, ich wollte Gott zu Lobe und euch und anderen gemeinen Leuten, die der Schrift nicht erfahren . ., zu Seligkeit, die Predigten, so ich den vergangenen Advent, als man schreibt nach Gottes unsers Herrn Geburt 1501, dem gemeinen Volke zu Leipzig von dem Gebete und sonderlich von Auslegung des hl. Vaterunsers gethan, verdeutschen und in eine förmliche Ordnung bringen. Damit ihr und andere, denen ihr solches auf eure Kosten und Darlegung gedenket zu schicken, Besserung des Lebens, Anreizung zur Andacht, gemeldetes heiliges Vaterunser desto öfter und fleißiger zu beten, nehmen möchtet, und wiewohl ich über das Amt des Predigtstuhls täglich von Ordens und meines Klosters wegen mit viel Mühe beladen bin, dadurch mir solches zu thun nicht kleine Beschwerung und Mühe machen und nehmen will, habe ich doch zuvörderst die Ehre Gottes und seiner werthen Mutter Maria, eure besondere Andacht, auch Nutz, Heil und Seligkeit der armen gemeinen Leute, die, sofern sie wollen, Besserung daraus ziehen mögen, angesehen und darauf mich unterstanden, mit Hilfe Gottes eure Begierde zu erfüllen‘.

Hieran knüpft Marcus die Eintheilung seiner Schrift. ‚Ich will dies Büchlein in sechs Capitel theilen: 1. Was beten sei. 2. Wer zu beten schuldig sei. 3. Warum man beten soll. 4. Was man beten soll. 5. Wie man beten soll, dass es Gott angenehm und den Menschen seliglich sei. 6. Was Nutz und Frommen dem Menschen aus dem andächtigen Gebet komme. Und dies alles will ich nicht weiter erstrecken oder ausbreiten, als meine täglichen Predigten innegehalten[1]), will auch hiebei Allegata der Schrift und der christlichen Lehrer allweg mit einbringen, ob jemand weiter davon lesen oder größeren Verstand haben wollte . . Ich unterwerfe auch diese Predigten dem heiligen römischen Stuhle und einem jeglichen, der es besser zu machen weiß, ziemlicher Weise zu strafen‘.

Bemerkenswert ist zunächst, wie der Prediger im ersten Capitel das Gebet im allgemeinen erklärt. Im Anschlusse an die Kirchenväter und die alten Scholastiker nimmt er eine dreifache Gebetsweise an.

[1]) Demnach hat Marcus in der Adventszeit jeden Tag gepredigt; ein neuer Beweis, dass beim Ausgang des Mittelalters häufiger gepredigt wurde als in unseren Tagen. Vgl. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes. Bd. I. 18. Aufl. 1897. S. 36 ff.



‚Etliche beten mit ihren Händen und andern Gliedern des Leibes und reden oder beten wenig und selten mit dem Munde. Etliche andere beten allein mit dem Herzen und regen auch selten den Mund mit beten und dabei haben sie auch Ruhe des Leibes. Etliche andere beten mit dem Munde und mit dem Herzen und ruhen an ihrem Leibe. Und dies alles heißt nach Meinung der Lehrer Gebet, wenn es nur in rechter Weise und Meinung geschieht.

‚Zum ersten beten etliche Menschen wenig mit dem Munde, und wird doch die Arbeit ihrer Hände vor Gott als ein Gebet geachtet. Also beten stets und allweg alle frommen und getreuen Arbeiter, die in ihrer Arbeit nichts anderes suchen, denn eine ziemliche zeitliche Nahrung, damit sie Gott desto stattlicher dienen, Weiber und Kinder ernähren mögen. Desgleichen beten alle die, die etwas Gutes thun und tugendlich leben. Und nach dieser Auslegung ist beten nichts anderes, denn daſs der Mensch das, was er thut in Arbeit oder anderen guten Worten, endlich thut zu Lobe und Ehre Gottes. Und wer das thut, was er beginnt, er esse, er trinke, er schlafe oder wache, er arbeite oder gehe müßig, was er thut, das heißt alles Gebet, und wird von Gott nicht anders angenommen, denn ob derselbe Mensch dieweilen in der Kirche wäre und betete .. Christus sagt: Man muſs allweg beten usw. Das ist soviel gesprochen: der Mensch soll allweg das thun, was seinem Stande und Wesen gebürt und was gut und recht ist. So er das thut, betet er allweg. Daraus folgt, daſs man manchen armen Bauer, Ackersmann oder Handwerksmann, auch andere, die ihren Handel oder dasjenige, so sie beginnen, gar dahin stellen, daſs es Gott endlich zu Lobe kommen soll, findet, der mit seiner Arbeit, so er täglich thut, Gott im Himmel angenehmer ist und mehr mit seiner Arbeit verdient bei Gott, denn irgend ein Karthäuser oder andere schwarze, graue oder weiße Mönche, die täglich zu Chor stehen, singen und beten[1]).

‚Derer, die allein mit dem Herzen und selten mit dem Munde beten, sind leider wenig auf Erden, und sind alle die, welche in Be-

[1]) Wie oft kann man lesen, daſs vor Luther die Mönche den Ehestand und die Arbeit nicht zu würdigen wuſsten. Was von einem solchen Vorwurfe zu halten sei, ersieht man aus obiger Stelle sowie aus der oben angeführten Schrift über den ‚ehelichen Orden‘. Vgl. auch Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Münster 1900. S. 180.

schaulichkeit göttlicher Dinge leben, die ihre Herzen allweg in Gott erheben oder aus Andacht betrachten die große Wohlthat der Erlösung.

‚Zum dritten beten etliche Menschen mit dem Munde und auch mit dem Herzen, und darnach ist beten nichts anderes, denn dass der Mensch sein Anliegen, seine Noth, wie die nun ist, im Herzen bedenkt, und die mit dem Munde, mit ziemlichen und dazu geordneten Worten Gott seinem Schöpfer klagt und anträgt, und um Rath, Hilfe und Beistand bittet‘.

Von einem bloßen Lippengebet will der katholische Ordensmann nichts wissen; er fordert vor allem Andacht des Herzens. ‚Von dem Gebete sagt der Lehrer Isidorus (De Summo bono lib. III cap. 7), dass das Gebet im Grunde nicht in dem steht, dass der Mensch den Mund regen soll; es steht am höchsten in der Andacht des Herzens. Gott achtet der Worte im Grunde nicht, sondern er sieht an das Herz dessen, der da betet. Darum sagt auch der Herr Christus: Die rechten wahrhaftigen Gottesdiener werden den Vater anbeten in dem Geiste und in der Wahrheit‘.

Im zweiten Capitel, das erörtert, wer zu beten schuldig sei, lehrt Marcus: ‚Ein jeglicher Mensch, der Vernunft hat, der ist schuldig und pflichtig, zu beten‘. ‚Das Gebet, das der Mensch thut, ist gleich wie ein Zins, den er Gott seinem Oberherrn zu geben und zu bezahlen schuldig und pflichtig ist. Und davon kommt es, dass man die Kinder von Stund an, so sie reden können, beten lehret, damit sie wissen und erkennen sollen, dass sie Gott zu dienen schuldig sind‘.

Im dritten Capitel wird erklärt, aus was für Ursachen wir beten sollen. Die Pflicht des Gebetes wird besonders aus dem Umstande abgeleitet, dass Gott unser Herr ist. Weil Gott unser Herr und Schöpfer ist, so sind wir verpflichtet, ihn zu ehren und zu loben und ihm unsere Huldigung darzubringen. Wenn er auch unser Anliegen kennt, so will er doch von uns gebeten sein, damit wir ihn anerkennen als den, ohne dessen Hilfe wir nichts thun können.

Das vierte Capitel, das weit über die Hälfte des ganzen Büchleins einnimmt, enthält eine ausführliche Erklärung des Vaterunsers. Bei der Auslegung des Eingangs zeigt der Verfasser sehr schön, warum Christus uns gelehrt hat, das Gebet mit dem Worte Vater zu beginnen. ‚Damit lehrte uns Christus unser Seligmacher, dass wir Gott nicht dienen sollen wie ein Knecht seinem Herrn, der allein den Lohn und den Gewinn ansieht. Obgleich uns Gott

nimmermehr um unsere Sünden strafen wollte, auch keine Belohnung uns für unsere Wohlthat geben wollte, und also weder Hölle noch Himmel wäre, dennoch sollen wir ihm treulich dienen und ihn lieb haben. Ein frommes Kind ehrt, liebt und fürchtet seine Eltern, ob es gleich nimmer Heller oder Pfennig zu Erbe von ihnen weiß zu hoffen. Also sollen wir Gott ehren und lieben, wie Kinder ihren Vater; und aus dieser Ursache hat Gott wollen täglich von uns in unserm Gebet Vater, nicht Gott oder Herr geheißen werden'.

Den mittelalterlichen Theologen wird oft der Vorwurf gemacht, dass sie dem Semipelagianismus gehuldigt und die Nothwendigkeit der Gnade nicht genügend betont haben. Nun höre man aber wie Marcus die zweite Bitte des Vaterunsers erklärt: ,Merket, dass uns der Herr nicht hat lehren bitten: Gib uns dein Reich, sondern zukomme dein Reich. Darin wollte uns der Herr zweierlei lehren. Zu dem ersten, wollte er uns lehren, dass niemand gedenken soll, dass er auf Erden soviel Gutes thue oder thun möge, dass ihm Gott sein göttliches Reich aus Pflicht oder von Rechts wegen zu geben schuldig sei; sondern es kommt aus bloßer Gnade und aus der Kraft des bittern Leidens Christi. Darum beten wir: Es zukomme uns aus Gnade, nicht aus Pflicht. Zu dem andern, wollte er uns lehren, dass niemand zu Gott durch eine rechte Liebe oder bußfertiges Leben kommen mag, Gott komme denn zuvor durch seine göttliche Gnade zu ihm. Darum sagt der Herr: Niemand mag zu mir kommen, es sei denn, dass ihn mein Vater, der mich gesandt hat, gezogen habe'.

Erwähnungswert ist auch, was der Dominicaner bei der Erklärung der dritten Bitte: Dein Wille geschehe usw., bemerkt: ,Betet der Mensch diese einige Klausel mit rechter Andacht seines Herzens, so ist in aller Welt kein Gebet, auch kein gutes Werk, das der Mensch thun mag, das Gott so angenehm und dem Menschen also nützlich sei, als wenn er mit rechter Andacht seines Herzens betet diese Worte: Dein Will geschehe als im Himmel und in der Erde. Denn welcher diese Worte aus rechter Andacht spricht, der gibt und opfert Gott das Allerebelste und Beste, das der Mensch hat und das Gott über alles Gebet und Opfer am höchsten und liebsten annimmt, das ist das Herz und der freie Wille des Menschen; den übergibt der Mensch in diesem Gebet und opfert den Gott in seinen Willen. Denn indem dass wir sprechen: Dein Will geschehe, übergeben wir unsern eigenen und freien Willen und verzichten darauf. Und wer das thut, der kann Gott nichts Angenehmeres thun. Und

aus diesem Grunde beschließt der hl. Lehrer Thomas (In IV. Sent. dist. 4. q. 3 a. — S. th. 2 2 q. 189 a. 3 ad 3), dass alle die Menschen, die aus rechter Andacht an sich nehmen ein geistlich klösterlich Leben, wenn sie Gehorsam thun (d. h. das Gelübde des Gehorsams ablegen), so verdienen sie vollkommene Vergebung aller ihrer Sünden und werden entbunden von Pein und Schuld[1]), und gleich bei Gott und der Kirche geachtet, als ob sie jetzund von dem Sacrament der hl. Taufe gingen. Ursache, sagt St. Thomas, ist die: Einer oder eine, die in ein ordentlich klösterlich und geistlich Leben treten wollen, die sollen und müssen übergeben ihren eigenen freien Willen und darauf verzichten; denn sie geben sich und verpflichten sich, dass sie hinfürder nicht nach ihrem Gefallen, sondern nach dem Willen Gottes und ihrer Prälaten leben wollen; und dieweil das geschieht, dass sie ihren freien Willen Gott zu Ehren also gar übergeben, so thut ihnen Gott auch die Gnade, dass er sie reinigt von allen Sünden, und sie sind bei ihm geachtet als ein unschuldig Kind, das jetzund aus der Taufe gehoben wird. Und demnach ist es unzweifelhaft, so der Mensch diese Worte: Dein Will geschehe, mit rechter Andacht spricht und also Gott seinen Willen eignet und übergibt, mag er verdienen vollkommene Vergebung aller seiner Sünden'.

Im fünften Capitel: Wie man beten soll, dringt der Prediger darauf, dass man sich bestrebe, im Stande der Gnade zu beten. Hat man Sünden auf dem Gewissen, so suche man vor dem Gebete Reue und Leid zu erwecken. ‚So der Mensch allein Reue und Leid in seinem Herzen um seine Sünden hat, die gedenkt zu beichten und sein Leben zu bessern', wird ihm Gott verzeihen (Ezechiel 18). Recht eindringlich mahnt dann auch Marcus, dass man mit Andacht bete. ‚Denn das ist mannigfaltig in der Schrift gegründet, dass Gott alles, was der Mensch thut, urtheilt und richtet nach der Meinung des Herzens. Ist das Herz und die Meinung gut, so ist es alles gut. Ist aber das Herz und die Meinung nicht rechtfertig, das Werk sei so gut wie es wolle, so ist es Gott nicht angenehm. Also sieht

[1]) Thomas spricht zwar von einer remissio omnium peccatorum, er versteht aber darunter einen vollkommenen Straferlass, wie an beiden Stellen ausdrücklich gesagt wird. In diesem Sinne ist auch bei Marcus die vollkommene Vergebung aller Sünden und die Entbindung von Pein und Schuld zu verstehen.



Gott nicht die Worte an, die wir beten; er sieht an das Herz und die Meinung, woraus das Gebet fließt'.

Ähnliche Ausführungen finden sich bei zahlreichen Predigern und Schriftstellern des ausgehenden Mittelalters; dennoch wird fort und fort von gewisser Seite behauptet, man habe damals eine bloß äußerliche Werkheiligkeit gelehrt. Treffend schreibt hierüber V. Hasak, dieser gründliche Kenner der mittelalterlichen Erbauungsliteratur: ‚Referent hat sich seit fast einem halben Jahrhundert mit der Literatur des untergehenden Mittelalters beschäftigt, aber er hat kein Buch gefunden, welches gelehrt hätte, dass der Mensch ohne innere Heiligung — bloß durch äußerliche Werke — ohne wahre Reue und Buße — etwa bloß durch Ablasskaufen, ohne ernstlichen Vorsatz der Besserung — mit Gott versöhnt werden könne; alle diese Schriften dringen auf wahre Buße und Lebensbesserung, und sagen, dass wir nicht allein durch unsere guten Werke, sondern durch die Verdienste Jesu Christi das ewige Leben erlangen können; ja dass wir ohne die Gnade Gottes weder heilig leben noch uns Verdienste für den Himmel erwerben können'[1]).

Im letzten Capitel bespricht Marcus den hohen Nutzen eines wahrhaft innigen Gebetes. ‚Beten', betont er, ‚ist nicht eine kleine oder geringe Arbeit'. Gibt man sich aber Mühe, sein Herz ernstlich zu Gott zu erheben, wie reichlich wird dann diese Mühe von Gott vergolten werden! ‚Wenn der Mensch mit rechter Andacht betet, so mag er mit einem einzigen andächtigen Vaterunser oder Ave Maria nach Gestalt der Sache mehr verdienen, als fastete er ein ganzes Jahr zu Wasser und zu Brod, oder gäbe gleich all sein Gut armen Leuten. Denn in dem andächtigen Gebet opfert und gibt der Mensch Gott das höchste und edelste Gut, das er hat, das ist sein Herz und seine Seele'.

Marcus von Weida hat noch ein anderes Erbauungsbuch verfasst, das ebenfalls eingehend vom Gebete handelt. In einem Briefe vom 1. October 1514 war er von der Herzogin Barbara von Sachsen ersucht worden, eine Schrift über den Rosenkranz zu schreiben. Er machte sich sofort an die Arbeit. Kurz vor Weihnachten war das Werk vollendet, und nachdem es am 24. December vom Provincial Johann Antonii approbiert worden war, erschien es Mitte

---

[1]) Hasak, Dr. M. Luther und die religiöse Literatur seiner Zeit. Regensburg 1881. S. 240.



März 1515 im Drucke[1]). Das umfangreiche Buch enthält die zwölf folgenden Capitel: 1. Von dem Psalter Mariä. 2. Von der Errichtung der Bruderschaft des Rosenkranzes. 3. Was die Mitglieder der Bruderschaft zu thun haben. 4. Warum man sich einschreiben lassen soll. 5. Warum dies Gebet der Rosenkranz heißt. 6. Warum 50 Ave Maria, dazwischen 5 Pater und am Ende der Glaube für einen Rosenkranz, nicht mehr und nicht weniger gebetet werden soll. 7. Warum die Mitglieder in der Woche nur drei Rosenkränze zu beten haben. 8. Wie man dies Gebet verrichten soll. 9. Warum diese Bruderschaft alle anderen übertrifft. 10. Von den Vortheilen dieser Bruderschaft. 11. Von den Ablässen der Bruderschaft. 12. Wie übel die thun, welche die Menschen von dieser Bruderschaft abziehen.

Dies Werk enthält manche treffliche Ausführungen. Zwar kommen hier und da allzu gekünstelte Erklärungen vor; auch fehlt es nicht an fabelhaften Erzählungen; doch ist es im Großen und Ganzen ein gutes Erbauungsbuch. Wie in seinen Predigten über das Vaterunser, so bringt auch hier Marcus auf innere Andacht und reumüthige Gesinnung des Herzens. ‚Wir sollen den Unflat der Sünden durch eine wahrhaftige Reue über die begangenen Sünden und durch einen guten Vorsatz, unser Leben zu bessern, auswaschen und uns reinigen, so wir in dieser löblichen Bruderschaft der werten Mutter Gottes rechten und angenehmen Dienst thun wollen‘ (Bl. 38 b). Um den Rosenkranz gut zu beten, ‚sollen wir fleißig denken an die Worte, die uns der Herr gelehrt, so wir sprechen: Verlass uns unsere Schulden usw., der Meinung, dass wir auf das allerwenigste im allgemeinen alle unsere begangenen Sünden bereuen und einen starken guten Vorsatz haben, abzulassen und die zu büßen. Wo aber das nicht geschieht und der Mensch noch in einem bösen Willen ist und nicht in ganzer Meinung, die Sünden zu lassen, so ist der Mensch in der Ungnade Gottes und bei ihm geachtet als ein abgesagter Feind . . Daraus dann ungezweifelt folgen muss, dass desselben Menschen Gebete, auch andere gute Werke, Gott und seiner werten Mutter nicht angenehm sind‘ (Bl. 55).

---

[1]) Der Spiegel hochloblicher Bruderschaft des Rosenkrantz Marie. Am Ende heißt es: Volendet tzu Leiptzk in Sant Pauls closter, prediger ordens, am tage des heilgen tzwelffbothen Thome, Anno 1514. Gedruckt zu Leiptzk durch Melchior Lotter, 1515, am Sonnabend nach dem Sontag Reminiscere. 147 Bl. 4°. Exemplar auf der Münchener Staatsbibliothek.



Von besonderem Interesse sind die Ausführungen des Dominicaners über den Ablass. Obschon die alte Bußdisciplin nicht mehr besteht, bemerkt er, ‚so ist doch der Mensch schuldig, genugzuthun für seine Sünden hier im Leben oder dort nach dem Tode. Und zu solcher Genugthuung und zu Auslöschung der Pein des Fegfeuers dient der Ablass. Demnach, wo in päpstlichen Bullen gesagt wird von einem Quadragen- oder Septen- oder Carenablass, ist das soviel: Wenn der Mensch das thut, darum der Ablass verliehen ist, sofern er in der Gnade Gottes ist, so wird ihm benommen von seiner aufgesetzten Buße oder von derjenigen, die ihm vom Recht sollte aufgesetzt werden, so viele Quadragenen, Septenen oder Carenen, als die päpstlichen Bullen ausdrücken. Und so ein Mensch geschickt ist mit wahrer Reue und Leid seiner Sünden, einen guten Vorsatz hat und thut das, darum der Ablass gegeben ist, so ist es vor Gott soviel, als hätte der Mensch die Buße gethan, die er von Rechtswegen hätte thun sollen oder die er in dem Fegfeuer, so er in der Gnade Gottes verstürbe, hätte leiden sollen‘ (122 a).

Der Ablass bezieht sich also nicht auf die Sündenschuld, sondern auf die Sündenstrafe. Dies gilt auch von dem vollkommenen Ablasse. Wohl nennt Marcus letztern Ablass eine ‚vollkommene Vergebung aller Sünden‘; nach dem üblichen Sprachgebrauche versteht er aber darunter nichts anderes als einen vollkommenen Straferlass. So sagt er unter anderm: ‚Innocentius VIII. hat gegeben allen Brüdern und Schwestern dieser Bruderschaft vollkommene Vergebung aller ihrer Sünden einmal im Leben am letzten Artikel des Todes, sofern sie dazu geschickt und in der Gnade Gottes sind‘ (127 b). Hier wird für die ‚vollkommene Vergebung aller Sünden‘ die Befreiung von der Sündenschuld vorausgesetzt; folglich kann sich die vollkommene Vergebung der Sünden bloß auf die Sündenstrafen beziehen. Dies wird übrigens vom Verfasser an einer andern Stelle ausdrücklich hervorgehoben. Den Mitgliedern der Bruderschaft, schreibt er, ist eine ‚vollkommene Vergebung aller ihrer Sünden‘ verheißen, ‚so sie diese Bruderschaft bis an ihr Ende halten und in der Gnade Gottes versterben. Und also, sind sie anders in rechter Andacht, Reue und Leid ihrer Sünden verstorben, mögen sie aller Pein, die sie in dem Fegfeuer leiden sollten, gänzlich entledigt werden‘ (114 a). Der vollkommene Ablass wird übrigens nicht mit Unrecht eine vollkommene Vergebung aller Sünden genannt. Die Sünde kann nämlich, wie verschiedene mittelalterliche Theologen hervorheben, sowohl der

Schuld nach (quoad culpam) als der Strafe nach (quoad poenam) vergeben werden[1]). Erst mit dem Erlass der Strafen wird die Vergebung eine vollkommene. Daher kann man mit Recht den vollkommenen Ablass, d. h. den vollständigen Erlass der Sündenstrafen, eine vollkommene Vergebung der Sünden nennen.

Der Ablass ist also nach der Lehre des Leipziger Dominicaners bloß ein Nachlass der zeitlichen Sündenstrafen, welche nach bereits vergebener Sündenschuld hier oder im jenseitigen Leben noch abzubüßen sind. Wird aber durch einen solchen Straferlass der göttlichen Gerechtigkeit nichts entzogen? Nein, erwidert Marcus. ‚Denn es wird nichts an der Strafe oder schuldigen Pein, welche die um ihre Sünden leiden sollen, denen der Ablass gegeben wird, nachgelassen, sondern es wird eine Pein durch die andere aufgehoben, bezahlt und verglichen, aus Kraft des überflüssigen unschuldigen Leidens und Blutvergießens Christi Jesu unsers Seligmachers, womit er genuggethan hat überflüssig für die Sünden der ganzen Welt; denn sein hl. Leiden ist gewesen eine genugsame und überflüssige Genugthuung für die Sünden des ganzen Menschengeschlechts. Dem also nach ist Ablass nichts anderes, im Grunde, denn das unendliche Verdienst Christi und sonderlich das überflüssige und unaussprechliche Verdienst des allertheuersten unschuldigen Blutvergießens, das er um unserer Sünden willen vergossen und darüber den allerschmerzlichsten Tod des Kreuzes gelitten hat . . Ueber das ist das unaussprechliche Verdienst Mariä, der werten Mutter Gottes, und sonderlich ihres hl. schmerzlichen Mitleidens, also auch das mannigfaltige überflüssige Verdienst der heiligen Märtyrer und anderer Heiligen und Auserwählten Gottes. Solches alles ist der Schatz der hl. Kirche und wird geheißen Ablass. Und dieser Schatz ist unausschöpflich. Und aus diesem Schatze mag ein jeglicher Papst, aus gütiger Ursache, nehmen und austheilen, soviel er will; aber Bischöfe nach der Zahl und Maß, die ihnen gesetzt‘ (128 b. 129 a).

[1]) So sagt Marcus in der angeführten Schrift über das Vaterunser (Bl. K 1 b): Hat der Mensch Reue und Leid über seine Sünden, so vergibt ihm Gott die Sündenschuld, wenn auch gewöhnlich noch eine zeitliche Strafe abzubüßen bleibt. ‚Doch mag der Mensch solche Reue und Leid um seine Sünden haben, dass ihm Gott auch alle Sünden nicht allein nach der Schuld zu rechnen vergibt, sondern er läßt ihm auch gnädiglich nach die Strafe, die er verdient hat, das ist die Pein, die er leiden sollte in dem Fegfeuer‘.



Bei Aufzählung der Ablässe der Rosenkranzbruderschaft erwähnt Marcus auch einen Ablass von 60000 Jahren. Dieser merkwürdige Ablass ist bis in die neueste Zeit für echt gehalten worden. Jetzt kann er allerdings nicht mehr als giltig betrachtet werden, nachdem durch das Decret vom 26. Mai 1898 alle Ablässe von 1000 oder mehreren 1000 Jahren aufgehoben worden sind[1]). Jenen Ablass soll Innocenz VIII. durch die Bulle *Splendor paternae gloriae*, vom 27. Februar 1488, bewilligt haben. Allein diese Bulle ist sicher unecht, wenngleich dieselbe im Bullarium ordinis Praedicatorum (Tom. IV, 67) abgedruckt steht. Sie ist erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts aufgetaucht. Weder bei Marcus von Weida noch bei den andern Autoren, die gegen Ende des 15. oder zu Anfang des 16. Jahrhunderts die Ablässe der Rosenkranzbruderschaft genau aufzählen, wird eine derartige Bulle erwähnt. Dagegen beruft sich Marcus auf den Dominicaner Alanus de Rupe († 1475), der in seinem Rosenkranzbuch erzähle, ‚die allerheiligste Jungfrau Maria hat etwan einem geoffenbart, dass sie von ihrem Sohn diesen Ablass zu ihrem Psalter erworben hat'. Wie die Bulle *Splendor paternae gloriae*, so muss auch eine andere Ablassbulle, *Illius qui perfecta*, die Alexander VI. am 23. Juni 1495 der Rosenkranzbruderschaft bewilligt haben soll[2]), als eine spätere Fälschung zurückgewiesen werden; denn auch diese Bulle wird weder von Marcus noch von andern Autoren jener Zeit angeführt; sie fehlt auch in der Bulle *Pastoris aeterni*, vom 6. October 1520, in welcher Leo X. die früher ertheilten Ablässe der Rosenkranzbruderschaft aufzählt und bestätigt[3]).

Für die Geschichte des Rosenkranzes enthält die Schrift des Leipziger Dominicaners einige interessante Angaben. So erfahren wir (Bl. 12 b), dass damals die Doxologie am Schlusse der einzelnen Gesetze noch nicht gebetet wurde. Auch war es damals zur Gewinnung der Ablässe noch nicht erfordert, dass man einem jeden Gesetze irgend ein Geheimnis aus dem Leben Christi beifügte[4]). Fromme

---

[1]) Vgl. Fr. Beringer, Die Ablässe. 12. Aufl. Paderborn 1900. S. 112.

[2]) Abgedruckt im Bullarium ord. Praedicatorum IV, 115.

[3]) Abgedruckt im Bullarium romanum. Turiner Ausgabe. V, 757 sqq.

[4]) Über die ersten Spuren von Betrachtungspunkten beim Rosenkranze vgl. die interessanten Ausführungen von Th. Esser O. Pr., im Katholik 1897. II, 446 ff.

Christen fügten indessen nicht bloß den einzelnen Gesetzen, sondern einem jeden Ave Maria einen Betrachtungspunkt bei. Darum gibt auch Marcus im achten Capitel 150 Artikel aus dem Leben und Leiden und der Verherrlichung Christi an, die beim Abbeten des Rosenkranzes beherzigt werden könnten. Das apostolische Glaubensbekenntnis wurde zu jener Zeit von den einen am Anfang, von den andern am Ende gebetet. ‚Ich lasse in diesem Falle', schreibt Marcus (47 a) ‚einen jeden bei seiner Andacht, denn die Bullen der Bestätigung dieser Bruderschaft und des Ablasses dazu gegeben sagen gar nichts von dem Glauben; deshalb man bete den Glauben vor oder nach oder auch gar nicht, so liegt nichts sonderliches daran, aber meines einfältigen Bedenkens wird billig dies Gebet mit dem Glauben beschlossen'[1]).

Nebst den Schriften, die Marcus selber verfasst hat, müssen noch drei Werke erwähnt werden, deren Druck von ihm besorgt worden ist. Das erste, welches die Offenbarungen der Klosterfrauen Mechtild und Gertrud aus dem Kloster Helfta enthält[2]), erschien 1503 in Leipzig, mit einer Widmung von Marcus an die Herzogin Sidonia von Sachsen[3]). In dieser Widmung, vom 10. Februar

[1]) In einem gleichzeitigen lateinischen Büchlein (Libellus perutilis de fraternitate Sanctissimi Rosarii. Augustae Vindel. 1507. b 3 b) wird gelehrt, daß der Rosenkranz aus 50 Ave und 5 Vaterunser bestehe, quibus praemittitur unum Credo, quod est fundamentum christianae religionis. Nemo enim potest ponere aliud fundamentum praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus, id est fides Iesu Christi, ut scilicet in vera fide omnia petantur et spe. Bezüglich der Geheimnisse heißt es (b4): Sunt multi religiosi qui ad singula Ave Maria particulam de vita Christi apponunt et devotissime orant. Sufficit autem pro simplici populo ut 50 Ave et 5 Pater dicant. Der Verfasser dieser Schrift, ein Mönch des Brigittinerklosters Maria-Mai bei Nördlingen, bemerkt bezüglich der Ablässe (b 2 b): Alanus ponit maximas indulgentias antiquitus concessas dicentibus psalterium beatae Virginis, quarum numerum hic ponere praetermisi, et hoc ideo ne tanquam servi simus Deo spe praemii magis quam filiali devotione servientes.

[2]) Vgl. über diese Stätte erhabener Mystik E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes. Bd. II. Freiburg 1899. S. 72 f.

[3]) Das buch geistlicher gnaden, offenbarunge, wunderliches unde beschawlichen lebens der heiligenn iungfrauwen Mechtildis und Gertrudis, Closter iungfrawen des closters Helffede. Leipzig 1503. 4°. Zweite Ausgabe: Leipzig 1508. Beide Ausgaben verwahrt die Münchener Staats-

1503, erklärt Marcus, wie er veranlasst wurde, die mystische Schrift in Druck zu geben. ‚Als ich letzthin bei E. F. Gnaden gewesen, haben E. F. G. mir von einem Buch, das Buch der geistlichen Gnaden genannt, geredet, auch mir das aus Latein in ein gar formlich und meisterlich Deutsch durch treffliche Prälaten, deren Namen nicht noth zu nennen, gebracht, fürtragen lassen, an mich begehrt, ich wollte, Gott zu Lob, gemeinem Volk zur Besserung, verhelfen, dass solch Buch gedruckt werden möchte. Ich habe darauf einen guten Meister der Druckerkunst mit hohem Flehen und Bitten dahin vermocht, dass er solch Werk angefangen. Und wie er mir gesagt, gedenkt er an dieser Materie nicht großen Nutzen des Geldes zu suchen, sondern will darin Gott zu Lob, E. F. G. zu Gefallen auf meine Bitte auch für seine Person einen kleinen Schaden leiden, andere Materie, daran er etwas Redliches haben möchte, liegen und dies fertigen lassen, der Zuversicht, als er denn ungezweifelt, dass mancher Mensch Besserung seines Lebens daraus ziehen werde‘.

In gleicher Weise besorgte Marcus im Jahre 1505, ‚auf Begehren und Kosten der Frau Sidonia‘, den Druck einer deutschen Übersetzung des Legatus divinae pietatis, welcher die hl. Gertrud zur Verfasserin hat[1]).

Wie Marcus die beiden angeführten Werke der Herzogin Sidonia zueignete, so wurde ihm selber im Jahre 1511 von Johann von Schleinitz, dem späteren Bischof von Meißen, ein lateinisches Schriftchen gewidmet, mit der Bitte, den Druck desselben veranlassen zu wollen[2]). Diese Schrift enthält fünf Reden des Dominicaners Nicolaus von

---

bibliothek. Lateinisch findet sich die Schrift in Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae. Pictavii-Parisiis 1875—1877. Tom. II.

[1]) Das buch d' botschafft oder legation gotlicher gutikeit, durch ein sonderliche andechtige selige closteriunckfraue des closters Helffede. Leipzig, Melchior Lotter. 1505. Exemplar in der Bibliothek zu Bamberg. Lateinisch in Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae. Tom. I.

[2]) Orationes vel potius divinorum eloquiorum enodationes facundissime, pregnantissimis sententiis referte coram S. d. n. dno Iulio secundo pontifice maximo, totoque cardinalium cetu, Rome in certis stationibus ecclesiarum per Reverendum et eximium patrem nicolaum de Schönbergk alias de almania nuncupatum, ordinis predicatorum ac tocius eiusdem sacri ordinis solertissimum generalem procuratorem perorate. Impressum Lyptzk per Baccalaureum Wolfgangum Monacensem Anno 1512. 18 Bl. 4. Exemplar auf der Münchener Staats-

Schönberg, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts als Cardinal eine wichtige Rolle gespielt hat.

Abgesehen von den Angaben, die sich in den angeführten Schriften vorfinden, kann über die Lebensverhältnisse des Marcus von Weida nur wenig mitgetheilt werden. In Leipziger Urkunden aus den Jahren 1506 und 1508 wird er wiederholt als Lesemeister und Prediger bezeichnet. Als Lector und Prediger des Leipziger Klosters wohnte er auch am 21. September 1514 der notariellen Abfassung einer Urkunde in Halle bei[1]). Nach 1515 wird sein Name nicht mehr erwähnt. Beim Ausbruch der lutherischen Wirren war Marcus von Weida wohl nicht mehr unter den Lebenden.

bibliothek. J. v. Schleinitz widmete das Buch unterm 1. October 1511 divinorum eloquiorum claro interpreti declamatorique facundo patri Marco de Weida, in cenobio sancti Pauli civitatis Liptzensis lectori, maiori suo venerando.

[1]) Förstemann, Urkundenbuch der Stadt Leipzig. III, 79. 197. 199.

Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen Staatsrechts.

Von Emil Michael S. J.

Im Gegensatz zur altrömischen Verfassung, nach der die höchste weltliche und die höchste geistliche Gewalt in einer Person vereinigt waren, hat das christliche Mittelalter beide geschieden. Es gab dieser Auffassung Ausdruck durch die allegorische Deutung der zwei Schwerter, von denen im Lukasevangelium die Rede ist. ‚Die beiden Schwerter‘, sagt Cäsarius von Heisterbach, ‚welche Petrus dem Herrn anbot, bedeuten die doppelte Herrschaft. Das eine Schwert ist das geistliche, welches vom Herrn dem Papst übertragen wurde. Das andere ist das weltliche, welches der Kaiser in ähnlicher Weise von Gott besitzt. Durch dieses doppelte Schwert wird die Kirche Christi regiert und vertheidigt‘[1]). Mit diesem Gedanken beginnt der Sachsenspiegel. Er ist wiederholt von Päpsten, von Juristen und von Dichtern ausgesprochen worden. Da der Kaiser in der Kirche, durch die Kirche und als Schirmherr derselben für die Kirche da ist, so gibt es einen richtigen Sinn, wenn der Schwabenspiegel im Vorwort sagt: ‚Unser Herr hat beide Schwerter St. Petern gegeben, eines von dem geistlichen Gerichte, das andere von weltlichem Gerichte. Das weltliche Schwert des Gerichtes gibt der Papst dem Kaiser. Das geistliche ist dem Papst gesetzt, damit er richte‘. Mehr als hundert Jahre früher

---

[1]) **Cäsarius von Heisterbach**, Homiliae (ed. Coppenstein. Coloniae Agrippinae 1615) 3, 173.

hat der heilige Bernhard ähnlich gelehrt[1]). Der Verfasser der Kölnischen Summe drückt das sehr bündig aus durch die Wendung: ‚Der wahre Kaiser ist der Papst', und die Pariser Summe setzt bei: ‚Der Kaiser ist sein Stellvertreter'[2]).

Dass derartige Sätze der Missdeutung fähig waren, liegt auf der Hand. Es hat in der That an solchen nicht gefehlt, welche alle weltliche Macht von der geistlichen abzuleiten suchten, eine Übertreibung, die namentlich im vierzehnten Jahrhundert von einigen Theoretikern mit aller Entschiedenheit vorgetragen wurde. Diesen gegenüber ist daran festzuhalten, dass der weltliche Herrscher nicht von dem Papst, sondern von Gott gesetzt ist, daher auch seine Rechte nicht vom Papst, sondern von Gott hat[3]). In der Ausübung ihrer Rechte auf rein weltlichem Gebiet sind die Fürsten vollkommen frei; dem Papst steht keinerlei Befugnis zu, sie irgendwie zu behindern, so lange sie das Gebiet des rein weltlichen nicht überschreiten. Das Recht des Papstes als des Hüters der höheren geistlichen Ordnung beginnt erst dort, wo der Fürst seine Sphäre verlässt und das sittliche Gebiet störend

---

[1]) S. Bernardus, De consideratione 4, 3.

[2]) Bei v. Schulte, Zur Geschichte der Literatur über das Decret Gratians II., 111. 132. Verfehlt ist die Darstellung und Argumentationsweise bei Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht 3 (Berlin 1881) 521 ff. Dass sich zum Beispiel Bonifaz VIII. für den ‚geistlichen und weltlichen Monarchen' aller Sterblichen gehalten habe, glaubt Gierke beweisen zu können aus dem Schlussatz der Bulle Unam sanctam: Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis. Aber der Satz bedeutet wesentlich nicht mehr und nicht weniger, als der andere: Extra ecclesiam nulla salus. Vergl. Grauert in dem Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 9 (1888) 143—148. Der Vorwurf, welchen Gierke und andere gegen Bonifaz VIII. erheben, wurde schon von dem französischen Könige Philipp dem Schönen ausgesprochen. Darauf ertheilte der Papst folgenden Bescheid: Quadraginta anni sunt, quod nos sumus experti in jure, et scimus, quod duae sunt potestates ordinatae a Deo. Quis ergo debet credere vel potest, quod tanta fatuitas, tanta insipientia sit vel fuerit in capite nostro? Dicimus, quod in nullo volumus usurpare jurisdictionem regis . . Non potest negare rex seu quicunque alter fidelis, quin sit nobis subjectus ratione peccati. Bei Molitor, Die Decretale Per venerabilem 94[1].

[3]) Vergl. diese Zeitschrift 15 (1891) 164—172.



betritt. Denn in diesem Falle handelt es sich nicht mehr um eine rein weltliche Angelegenheit. Man hat das Recht des Papstes, unter ganz bestimmten Bedingungen auf weltliche Dinge Einfluss zu nehmen, ‚indirecte' Gewalt genannt, da sich dieselbe direct und unmittelbar auf das Geistliche und nur wegen des inneren Zusammenhanges zwischen einer geistlichen und weltlichen Frage sammt deren Folgen, also mittelbar und indirect, auch auf das Weltliche erstreckt.

Eine bevorzugte Ausnahmstellung unter allen Fürsten nahm der römisch-deutsche Kaiser ein. Er war der von dem heiligen Stuhl erkorene Schirmherr der Kirche und genoss durch die Weihe, welche er von der Kirche empfieng, sowie infolge einer gewissen Überordnung über andere christliche Fürsten eine allgemeine, unbestrittene Achtung. Seit Otto dem Großen, 936—973, ward die Kaiserkrone keinem auswärtigen Fürsten mehr zutheil. Doch wurde rechtlich auch der deutsche König nur dann Kaiser, wenn er vom Papst dazu gekrönt war[1]). Grundsätzlich ist das Verhältnis der Päpste zu den deutschen Königen dasselbe gewesen, wie zu den übrigen Fürsten. Doch ist dasselbe einigermaßen dadurch beeinflusst worden, dass das deutsche Königthum durch die Kaiserwürde in engere Beziehungen zum apostolischen Stuhl getreten war. So oft die Päpste dieses Verhältnis vom rein rechtlichen Standpunkt erörtern, sind ihre Ausführungen einwandfrei. Anders dort, wo Gregor IX. und Innocenz IV. ihren Rechtsstandpunkt durch historische Erwägungen bedenklichster Art zu begründen suchten. Es galt, die absolute Willkürherrschaft Kaiser Friedrichs II., welcher dem heiligen Stuhle jede Einflussnahme auf weltliches Gebiet streitig machte, in die ihr gebürenden Schranken zurückzuweisen. Dabei beriefen sich die genannten beiden Päpste unglücklicherweise auf ein Document, das allerdings damals für echt gehalten wurde. Es ist die sogenannte Constantinische Schenkung. Constantin der Große, sagt Gregor IX. im Jahre 1236, habe es für schicklich erachtet, dass der Nachfolger des heiligen Petrus, der Oberpriester, welchem die Leitung der Seelen zusteht, auch die Herrschaft über die Leiber auf dem gesammten Erdenrund führe. Daher habe er dem Papste die Reichsinsignien, Rom, den Ducat und das

---

[1]) Bemerkungen, welche manche Kritiker gegen diese schon in dem ersten Bande meiner Geschichte des deutschen Volkes ausgesprochenen Gedanken geäußert haben, entbehren der historischen Unterlage.



Kaiserthum[1]) auf immer übertragen. Er selbst aber sei nach Griechenland gezogen, um dem Papste völlig freie Hand zu lassen. Von den Griechen sei später durch den apostolischen Stuhl das Kaiserthum auf die Deutschen übertragen worden. Doch habe sich, fügt Gregor IX. im Jahre 1240 bei, die Kirche von all den kaiserlichen Rechten, welche sie dem weltlichen Fürsten als ihrem Schirmherrn abtrat, ‚das Patrimonium Petri zum Zeichen ihrer Weltherrschaft zurückbehalten'[2]).

Man muss gestehen, dass diese Äußerungen des großen Papstes zunächst der wünschenswerten Klarheit entbehren. Es fehlt unter anderem die Angabe, wie das Kaiserthum auf die Griechen gekommen ist. Der zweite Nachfolger Gregors, Innocenz IV., ertheilt darüber Aufschluss. Doch sind seine Erörterungen über die ganze Frage, so wie die Worte liegen, noch misslicher, als bei Gregor IX. Nicht erst dem getauften Constantin, ruft Innocenz IV. dem eben abgesetzten und auf das Äußerste empörten Kaiser zu, verdanke der Papst seine Machtbefugnisse. Christus der Herr selbst habe dem heiligen Petrus nicht bloß die geistliche, sondern im Keime auch die königliche Weltherrschaft übertragen. Eine Andeutung hierfür finde sich in den zwei Schlüsseln. Constantin habe nach seiner Bekehrung auf die Gewalt, welche er vorher unrechtmäßigerweise ausgeübt, zu Gunsten der Kirche verzichtet und sie vom Papst zurückerhalten. Denn beide Schwerter seien in der Kirche. Das weltliche indes müsse der Papst dem Kaiser zustellen, damit dieser es für den Frieden der Kirche gebrauche. Auf diese Weise wurde also Constantin, der seinen Sitz am Bosporus aufschlug, oströmischer Kaiser. Von den Griechen sei das Kaiserthum durch die Päpste auf die Deutschen übergegangen[3]). So glaubte Innocenz IV. dem entthronten Staufer den dogmatisch-geschichtlichen Nachweis geführt zu haben, dass ihm, dem Kirchenstürmer kein Unrecht geschehe durch die Entziehung einer Würde, die wesentlich mit der Pflicht, die Kirche zu schützen und zu schirmen, verbunden ist.

---

[1]) Imperium cure. Die Urkunde steht in den von Rodenberg herausgegebenen Epistolae Romanorum Pontificum 1 (Berolini 1883) 600-605.

[2]) Patrimonium beati Petri inter cetera imperii jura, que seculari principi tanquam defensori sacrosancta commisit Ecclesia, ditioni sue in signum universalis dominii reservavit. Bei Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friderici II. 5, 777.

[3]) Winkelmann, Acta imperii inedita 2 (Innsbruck 1885) 696—701.



Die sachgemäße Beurtheilung dieser staatsrechtlichen Theorie fordert vor allem eine strenge Unterscheidung der theologischen und der geschichtlichen Momente. Dass Christus dem Petrus mit dem wahren Primat auch die oben gezeichnete indirecte Gewalt über das Zeitliche gegeben, ist unzweifelhaft. Insofern ist es richtig, was Innocenz IV. geltend macht, dass die Hoheitsrechte des apostolischen Stuhles nicht auf Constantin, sondern auf den Stifter der christlichen Religion zurückzuführen sind. Was indes von einer irdischen Weltherrschaft, von einer Herrschaft auch ‚über die Leiber' und von der Übertragung einer solchen durch Constantin gesagt ist, muss als unzutreffend bezeichnet werden. Im Primat ist sie nicht einbegriffen, und der behauptete Act des ersten christlichen Kaisers hat nie stattgefunden. Die sogenannte Constantinische Schenkung ist eine Fälschung.

Es verdient als eine in hohem Grade bezeichnende Thatsache hervorgehoben zu werden, dass die Päpste bis zum dreizehnten Jahrhundert dieses Schriftstück, welches ihren Interessen, wie man glauben sollte, so vollkommen entsprach, und dessen Authenticität nicht beanstandet wurde, nur selten erwähnen, im Investiturstreit nie. Der gewaltige Innocenz III. gedenkt desselben in einer Predigt auf den heiligen Silvester.[1]) Erst als der Riesenkampf zwischen Papstthum und Kaiserthum unter Gregor IX. und Innocenz IV. seinen Höhepunkt erreicht hatte und als Friedrich II. vor der gesammten Christenheit durch List und Gewalt die Kirche aus ihrer Stellung zu verdrängen suchte, glaubten jene zwei Päpste auf den allgemein anerkannten geschichtlichen Nachweis ihrer Rechte aus der Schenkung Constantins nicht verzichten zu dürfen. Es sollte den maßlosen Ansprüchen des Kaisers durch die Darlegung der angeblich thatsächlichen Entwicklung der beiden obersten Gewalten die Spitze geboten werden. Aber die Berufung auf die Constantinische Schenkung war ein Missgriff, ebenso die schon von Innocenz III. vertretene Behauptung, dass der heilige Stuhl die Kaiserwürde von den Griechen auf die Deutschen übertragen habe, da das Kaiserthum Karls des Großen als die Wiederherstellung der weströmischen Kaiserwürde aufzufassen ist. Die späteren Päpste Nicolaus III.[2]), Clemens V.[3]) und Johannes XXII.[4]) erwähnen wohl

[1]) Bei Migne, Patrol. Lat. 217, 481.

[2]) C. 17 in 6°. De electione 1, 6.

[3]) C. un. in Clem. De jurejur. 2, 9.

[4]) Bei Raynald, Annales ecclesiastici ad a. 1327 n. 31.

auch die Constantinische Schenkung. Doch hatte dieselbe nach ihrer Darstellung einen weit geringeren Umfang. Sie sind deshalb weit entfernt, jene Folgerungen daran zu knüpfen, die Gregor IX. und Innocenz IV. gezogen haben.

Praktische Bedeutung hat übrigens die in der Hitze des Streites entwickelte Theorie der beiden Päpste insofern nicht gehabt, als ihre Maßregeln gegen Friedrich II., namentlich dessen Absetzung 1245, deren grundsätzliche Berechtigung der Sachsenspiegel und der Schwabenspiegel anerkennen, auf andere Weise begründet werden konnten, wie ja auch der viel verschrieene Gregor VII. der Constantinischen Schenkung nie gedenkt und Innocenz III. nachweislich nur eine indirecte Gewalt des Papstes auf das Zeitliche gelehrt hat, eine Doctrin, zu der sich selbst Gregor IX. bekannte, als er die Decretale[1]), in welcher Innocenz III. sie entwickelt, und eine ähnliche Verfügung Papst Alexanders III.[2]) in sein Gesetzbuch aufnahm.

Dass im Besondern die in dem Schreiben Innocenz' IV. gegebenen Ausführungen als eine durch die Polemik gegen Friedrich II. veranlasste momentane Übertreibung einer richtigen von dem Papste selbst vertretenen Theorie aufgefasst werden dürfen und müssen, beweisen zur Genüge die Anschauungen, welche derselbe Papst, wohl der größte Rechtsgelehrte des dreizehnten Jahrhunderts, in seinem berühmten ‚Apparat'[3]) zu den Decretalen Gregors IX. ungefähr gleichzeitig mit jenem Schreiben niederlegt hat. Eine wichtige Erklärung findet sich in dem Commentar zum Capitel Per venerabilem Innocenz' III. An diesen hatte im Jahre 1202 Wilhelm von Montpellier, ein Edelmann aus Languedoc, ein Bittgesuch um Legitimation seiner unehelichen Kinder gerichtet, denen er die Erbfolge sichern wollte. Innocenz III. hat das Gesuch abgewiesen. Innocenz IV. aber bemerkt, es seien viele der Ansicht, dass der Papst zu einer derartigen Legitimation befugt sei. Indes, sagt Innocenz IV., ‚das ist

[1]) Per venerabilem.

[2]) C. 7. X. De appellationibus 2, 28.

[3]) Von diesem Werke sagt v. Schulte, Quellen 2, 92: ‚Man kann ihm in der That kaum einen zweiten Commentar der Decretalen als ganz ebenbürtig zur Seite stellen. Seine innere Bedeutung und das Ansehen seines Verfassers verschafften ihm eine volle und allgemeine Autorität bis zu den Zeiten, wo eine gänzlich unwissenschaftliche und geistlose Richtung im kirchlichen Forum den Sieg erlangt hatte'.



nicht wahr. Denn Zeitliches und Geistliches sind verschieden und haben verschiedene Richter. Der eine darf sich nicht in die Rechte des andern mischen, wiewohl sie sich gegenseitig unterstützen sollen'[1]). Mit diesen Worten ist die Unterscheidung der weltlichen und geistlichen Gewalt sowie die Verschiedenheit der beiden Rechtsgebiete klar und deutlich ausgesprochen. Eine absolute Unterordnung des Zeitlichen unter den geistlichen Richter ist mit einer derartigen Lehre durchaus unverträglich. Hat Innocenz IV. auf diese Weise die directe Gewalt des Papstes auf das Gebiet des rein Weltlichen abgelehnt, so vertritt er doch wie alle anderen Päpste das Recht der indirecten. Innocenz III. hatte in einer wichtigen Decretale[2]) den Satz ausgesprochen: ‚Unsere Absicht ist es nicht, zu urtheilen über ein Lehen, . . sondern zu entscheiden über die Sünde', und Innocenz IV. gibt hierzu den Commentar, dass die Worte seines Vorgängers von dem directen Eingriff in eine Feudalsache zu verstehen seien, nicht aber von dem indirecten, wenn es sich zugleich um eine Sünde handle[3]). Denn in diesem Falle sei das geistliche Gericht competent und habe beispielsweise nicht bloß über die Buße, sondern auch über die damit zusammenhängende Frage der Rückerstattung zu entscheiden[4]). Innocenz IV. redet im

[1]) Alii dicunt, quod sic sit in veritate. Non tamen verum est. Nam temporalia et spiritualia diversa sunt et diversos judices habent, nec unus judex habet se intromittere de pertinentibus ad alium, licet se ad invicem juvare debeant. Innocenz IV., Apparatus decretalium. IV. Qui filii sint legitimi. Cap. Per venerab. Venetianische Ausgabe von 1481; unpaginiert. Es ist also eine willkürliche und irrige Behauptung, wenn Gierke, Genossenschaftsrecht, 3, 522[13], sagt: ‚Hierin sind die Päpste und ihre Anhänger seit Gregor VII. einig: sie alle schreiben die weltliche so gut wie die geistliche Gewalt ihrer Substanz nach dem Stuhle Petri zu, während sie eine Trennung erst durch die vom göttlichen Recht befohlene Vertheilung der Administration beider Gewalten eintreten lassen'.

[2]) C. Novit. 13. X. De judiciis 2, 1.

[3]) Der gewöhnliche Ausdruck ist: Ratione peccati.

[4]) Innocenz III. sagt: Non enim intendimus judicare de feudo. Zu dem letzten Wort bemerkt Innocenz IV. erklärend: Directe; secus indirecte, quia non potest agere poenitentiam, si non restituat. Innocenz IV., Apparatus decretalium. II. De judiciis. Cap. Novit. Vergl. Molitor, Die Decretale Per venerabilem 180—181. Seiner vorgefassten, unbewiesenen Grundanschauung zufolge bezieht Gierke, Genossenschaftsrecht 3, 523[13] ‚das »directe, secus indirecte« nur auf das normale Verhältnis der Verwaltungstrennung'.

Verlauf der Erklärung desselben Capitels noch einmal ausdrücklich von der directen und indirecten Gewalt des heiligen Stuhles und lehrt, dass Friedensbruch, Meineid, Simonie und Häresie direct dem kirchlichen Gericht zuzuweisen sind.

Diese Texte zeigen, dass Innocenz IV. dort, wo er als Mann der Wissenschaft und als Rechtslehrer das Verhältnis zwischen der obersten weltlichen und geistlichen Gewalt behandelt, keineswegs den Vertretern jener Theorie beigezählt werden darf, welche alle Macht im Papste aufgehen läst. Mehr noch. Innocenz IV. ist vermuthlich der erste, dessen Scharfsinn die überaus zutreffende Terminologie einer directen und indirecten Gewalt ausgeprägt und durch diese Bezeichnung in knappster Kürze den wesentlichen Unterschied zweier sich entgegenstehenden Systeme markiert hat. Er selbst bekennt sich in seinem Commentar mit Entschiedenheit und wiederholt zu dem System der indirecten Gewalt und weist das andere als ‚unwahr‘ zurück. Wenn daher derselbe Papst in seinem Rechtfertigungsschreiben gegen Friedrich II. sich solcher Wendungen bedient, welche nichts weiter zu sein scheinen, als eine Betonung dieses von ihm selbst als unwahr gebrandmarkten Systems, so hat er sich zu diesen starken Wendungen lediglich aus polemischen Rücksichten verleiten lassen und durch die Absicht, gegen den Feind der Kirche ein allgemein anerkanntes Schriftstück, wie die Constantinische Schenkung es war, ausgiebigst zu verwerten. Haben sich doch auch einzelne Väter in der Polemik hie und da zu Sätzen fortreißen lassen, welche sie in theoretischer Darstellung nicht aufgestellt haben würden[1]).

Einigen Päpsten des dreizehnten Jahrhunderts ist es von späteren Schriftstellern in hohem Grade verübelt worden, dass sie, wie man versichert, behauptet hätten, die deutschen Fürsten verdankten das Recht der Königswahl dem heiligen Stuhl[2]). Indes diese Deutung beruht auf einem schweren Missverständnis. Kein Papst hat gesagt, dass die deutschen Fürsten den König als solchen auf Grund einer Voll-

[1]) In obigen Auseinandersetzungen habe ich zugleich den Standpunkt gezeichnet, den ich der gelehrten Abhandlung gegenüber einnehme, welche Sägmüller, die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht, in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 80 (1898) 50—80 veröffentlicht hat.

[2]) Stellen, auf die man sich beruft, s. in meiner Geschichte des deutschen Volkes Bd. 1, 272[1].



macht wählten, die sie vom Papst hätten. Innocenz III. und Innocenz IV. haben erklärt, daſs den deutschen Fürsten das Recht der freien Königswahl zukomme, und sie verstehen dieses Recht als ein von den Päpsten unabhängiges. Der letztgenannte Papst sieht in jenem Recht der Königswahl einen Unterschied zwischen der deutschen Reichsverfassung und den Verfassungen anderer Länder, deren Königen die Herrscherrechte durch erbliche Nachfolge zufielen[1]).

Aber haben nicht trotz alledem Innocenz III. und Innocenz IV. eine Abhängigkeit der deutschen Königswahl vom heiligen Stuhl behauptet? — Die Antwort ist in dem klaren Wortlaut der Quellentexte gegeben. Die beiden Päpste haben durchaus nicht gesagt, daſs die deutsche Königswahl als solche bedingt sei durch eine vom apostolischen Stuhl übertragene Vollmacht. Ihre Erklärung beschränkt sich darauf, daſs das Recht, in dem deutschen König den künftigen Kaiser zu wählen, den Wahlfürsten durch den römischen Stuhl geworden ist. Mit dieser Aussage standen die Päpste vollkommen auf dem Boden der historischen Wahrheit. Das mittelalterliche Kaiserthum ist nun einmal eine Schöpfung der Päpste gewesen, so schwer sich auch eine ganz und gar anders geartete spätere Zeit in diesen Gedanken finden kann. Der Kaiser war der von den Päpsten frei erkorene Schutzherr der Kirche. Kraft eines seit dem zehnten Jahrhundert bestehenden Gewohnheitsrechtes sind aber nur die deutschen Könige Kaiser gewesen. Daſs ein solches Gewohnheitsrecht entstehen konnte, dazu haben die Päpste wesentlich beigetragen. Sie waren also befugt, zu behaupten, daſs die deutschen Fürsten das Recht, den König-Kaiser zu wählen, vom heiligen Stuhl hatten. Der Vorwurf, daſs hiermit die Päpste einen willkürlichen Machtanspruch erhoben hätten, ist unbegründet.

Der Ausgangspunkt für die Erörterung staatsrechtlicher Fragen war in Deutschland der Beginn des Kampfes zwischen den beiden höchsten Gewalten. Zur Zeit Gregors VII. handelte es sich indes weniger um politische Theorien und allgemeine Sätze, als um die zunächst liegenden praktischen Fragen, unter denen das Recht der Absetzung des deutschen Königs durch den Papst im Vordergrund des Interesses stand. Damals suchte der jugendliche und gelehrte, aber zu Übertreibungen geneigte Manegold von Lautenbach, einem

[1]) Winkelmann, Acta imperii inedita 2, 699.

Chorherrenstift im Elsaß, zu Gunsten Gregors VII., dessen Sache er vertrat, gegen den Scholasticus Wenrich von Trier die Lehre von der Volkssouveränität zu vertheidigen. Er ist der erste bekannte mittelalterliche Publicist, welcher behauptet, dass die Stellung des Königs auf einem Vertrag beruht, kraft dessen er gewählt und eingesetzt wird. Der König verspricht dem Volke, dass er seine Herrschaft nicht missbrauchen, das Volk seinem Könige, dass es ihm Treue und Ehrfurcht bewahren wolle[1]).

Die Grundlage für eine principielle Behandlung staatsrechtlicher Probleme im Mittelalter wurden die Werke des Aristoteles über Ethik und Politik. Sie sind erst im dreizehnten Jahrhundert in den Gesichtskreis der Abendländer getreten. Wie die übrigen Werke des griechischen Denkers, hat Albert der Große auch diese eingehend commentiert. Er selbst tritt dabei derartig in den Hintergrund, dass ein Schluss auf seine eigenen Ansichten unstatthaft wäre. Alberts Erklärungen haben indes das Verdienst, dass sie die Lehren des Aristoteles dem Studium der Lateiner leichter zugänglich machten. Seit dem dreizehnten Jahrhundert sind die staatsrechtlichen Arbeiten desselben auf den Universitäten der Gegenstand regelmäßigen Unterrichts geworden. Den Schriftstellern gewährten sie eine reiche Ausbeute und lebhafte Anregung zu weiterer Forschung.

Das erste Werk, welches dieser Zeit angehört und sich mit staatsrechtlichen Fragen beschäftigt, scheint von aristotelischem Einfluss noch völlig unberührt. Es ist die Schrift des Canonikers Jordanus von Osnabrück ‚über die erhabene Stellung des römischen Kaiserthums', etwa aus dem Jahre 1280. Der Verfasser, dessen Satire ‚der Pfau' früher besprochen wurde[2]), schreibt im ‚Eifer für das Haus Gottes'. Er ist begeistert für das römische Kaiserthum. Es erfüllt ihn mit Stolz, dass die Nation, welcher er angehört, die Trägerin desselben geworden ist. Christus der Herr selbst habe wiederholt das Kaiserthum geehrt, zum Beispiel durch das Wort: ‚Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist'. Der Papst habe durch die Hände des glorreichen Karl das Kaiserthum von den Griechen auf die

[1]) H. Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft (Freiburg i. B. und Leipzig 1896) 165—166. 178. J. A. Endres, Manegold von Lautenbach. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des elften Jahrhunderts, in den Historisch-politischen Blättern 127 (1901 I) 389—401. 486—495.

[2]) Vergl. diese Zeitschrift 24 (1900) 751 ff.



Deutschen übertragen[1]). Es ist ‚das heilige Kaiserthum‘, ‚das Reich der Kirche‘, ‚das heilige Reich‘, ‚das Reich und das Heiligthum Gottes‘[2]). Den Deutschen sei das Kaiserthum beschert worden, wie den Franzosen das Studium, den Römern das Priesterthum. Die Begründung seiner Sätze entnimmt Jordanus zumeist seinem historischen Wissen. Doch sind es in den seltensten Fällen Thatsachen, die er anführt, sondern abgeschmackte Fabeleien. Er ist bestrebt, die gemeinschaftliche Abstammung der Römer und der Germanen von den Trojanern nachzuweisen, um zu erklären, weshalb das Kaiserthum von den Römern auf das rohe nordische Volk übergegangen sei. Die deutschen Fürsten üben ihr Recht der Königswahl infolge einer Anordnung Karls des Großen, welcher hierbei im Einverständnis und im Auftrag des Papstes gehandelt habe. Das Kaiserreich werde bestehen bis kurz vor dem Erscheinen des Antichrists. Wehe denen, die an der Zerstörung des Reiches arbeiten; denn sie sind die Vorläufer und die Herolde des Antichrists. ‚Hüten mögen sich also die Römer und ihre Päpste‘, ruft Jordanus aus, ‚dass nicht etwa als Strafe für ihre Sünden durch ein gerechtes Urtheil Gottes das Kaiserthum von ihnen genommen werde‘. ‚Hüten sollen sich aber auch die deutschen Bischöfe und Fürsten, dass sie nicht aus Herrschgier sich die Rechte ihres Kaisers anmaßen‘[3]). Sie hätten es bei ihrer Trägheit und ihrem Hochmuth wahrlich verdient, dass die Kaiserkrone nicht mehr ihrem Volke zutheil werde, wiewohl Rudolf von Habsburg, der damalige deutsche König, der würdigste sei. Für ihn zeigt Jordanus eine tiefe Verehrung; er gesteht sein Unvermögen, die Vorzüge dieses erlauchten Fürsten gebürend zu schildern[4]).

Indes so groß auch die Schuld der Deutschen ihren Kaisern gegenüber gewesen, sei doch eine Verschiebung der Geschicke des christlichen Abendlandes keineswegs gerechtfertigt. Durch besondere Fügung des Heiligen Geistes sei das Kaiserthum auf die Deutschen gekommen, es wäre Thorheit, an einen Wandel der Dinge zu denken und die Franzosen zum Träger der kaiserlichen Krone zu machen[5]), ein Plan,

[1]) Jordanus von Osnabrück, De praerogativa imperii Romani, ed. Waitz, in den Abhandlungen der hist.-philolog. Classe der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 14. Bd. (1869) 52. 89.

[2]) L. c. 53. 69. 83. 89. 90.

[3]) L. c. 52.

[4]) L. c. 82. 90.

[5]) L. c. 53

der allerdings gerade damals ausgesprochen war[1]). Der Papst wolle Sorge tragen, dass in Frankreich das Studium blühe zur Widerlegung häretischer Irrthümer, in Deutschland aber das Kaiserthum an Ehren wachse zur Zügelung von Heiden und Barbaren, dass endlich das Priesterthum der Römer in Kraft bestehe zur Vereinigung aller Kinder der Kirche in der Liebe und im Gehorsam[2]). Ähnliche Ideen sind in der Schrift ‚Zeitfragen‘[3]) von demselben Verfasser entwickelt. Ihre Entstehung fällt in das Jahr 1288. Da die Abhandlung über das Kaiserthum dem Papst unterbreitet werden sollte, so hat in ihr Jordanus manche Klagen unterdrückt, die er in der späteren Arbeit vorbringt. Er macht der Kirche den Vorwurf, dass sie sich auf Kosten des Reiches erhoben habe, besonders in den fünf Jahrzehnten vor dem Lateranconcil 1274[4]).

‚Das römische Priesterthum ist‘, sagt Jordanus, ‚wie im Geistlichen so auch im Zeitlichen derartig gestiegen, dass nicht bloß das christliche Volk und die kirchlichen Würdenträger, sondern selbst die Könige der Welt, die Juden, Griechen und Tataren einmüthig die Alleinherrschaft des römischen Priesterthums anerkannten‘. Seit dem erwähnten Concil seien indes die Rollen vertauscht. Trotz dieser Beschwerden gegen einige Päpste steht Jordanus doch den staufischen Kaisern Friedrich I. und Friedrich II. sehr unfreundlich gegenüber. Sie hätten das Sinken der kaiserlichen Würde verschuldet und nichts oder nur wenig Lobwürdiges gethan[5]). Jordanus von Osnabrück hegte nach Art des Chronisten Salimbene und der Joachimiten eine Vorliebe für gewisse Mystiker und Propheten, die er gelegentlich excerpiert. Doch hatten die Aussprüche solcher Apokalyptiker keine ausschlaggebende Bedeutung für ihn. Größer ist seine Sympathie für Zahlenspielereien gewesen. Daraus ergab sich, dass Jordanus, obwohl

[1]) Die Belege bei F. Wilhelm, Die Schriften des Jordanus von Osnabrück, in den Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 19 (1898) 617—618. 633—634.

[2]) Vergl. A. Zisterer, Gregor X. und Rudolf von Habsburg in ihren beiderseitigen Beziehungen (Freiburg i. B. 1891) 152—170. Wilhelm, Die Schriften des Jordanus von Osnabrück 625—637.

[3]) Noticia seculi, ed. Wilhelm in der oben citierten Abhandlung. In Rehms Geschichte der Staatsrechtswissenschaft ist Jordanus von Osnabrück nicht erwähnt.

[4]) Jordanus von Osnabrück, Noticia seculi 665.

[5]) De praerogativa, ed. Waitz, 77—79.



er ein offenes Auge für die Entwicklung der großen Fragen hatte, geneigt war, die Geschichte nach vorgefassten Ideen aufzubauen oder doch zu beurtheilen.

Der zweite Schriftsteller, welcher als Staatsphilosoph hier in Betracht kommt, ist Engelbert von Admont. Bei ihm tritt bereits der Einfluss der ethischen und politischen Werke des Aristoteles stark zu Tage. Ein Gespräch mit Freunden und mancherlei geäußerte Zweifel betreffs der Zukunft des Kaiserthums haben den gelehrten Abt von Admont zur Abfassung seines scholastisch angelegten Werkes ‚über die Entstehung, den Fortgang und das Ende des römischen Reiches' bestimmt. Engelbert hat seiner Betrachtung weitere Grenzen gezogen, als das Thema anzudeuten scheint. Er redet nicht bloß vom Kaiserreich, sondern auch von anderen Herrschaften. Die Studie, welche in die Zeit Kaiser Heinrichs VII. fällt (1308—1313)[1]) geht von dem Grundsatz aus, dass, wie die Vernunft im einzelnen Menschen zu regieren habe, so auch von Rechtswegen die Verständigeren das Regiment über die weniger Verständigen führen müssten. Denn für den Schutz dieser sei um so besser gesorgt, wenn ihr Oberhaupt klug und weise ist. Im Anfang entstanden die Reiche durch das gegenseitige Versprechen der Unterwerfung unter ein gemeinsames Oberhaupt. Doch will dieser ‚Vertrag'[2]), von dem Engelbert spricht, richtig verstanden sein. Es ist keineswegs ein Vertrag im Sinne Manegolds von Lautenbach, dem zufolge die Übereinkunft zwischen Fürst und Unterthanen geschlossen wird. Der Vertrag Engelberts ist vielmehr eine bindende Verabredung derer, welche sich ein Oberhaupt setzen wollen. Sie verpflichten sich unter einander, diesem willig zu gehorchen. Der Vorgang hat sich in Wahlreichen bei der Aufstellung eines neuen Regenten zu wiederholen. Anders, wenn die Herrschaft durch Erbfolge oder dadurch gewonnen wird, dass ein Fürst, sei es durch freiwillige Übergabe eines fremden Volkes, sei es durch Krieg die Regierung an sich bringt[3]).

Die ältesten Reiche hatten, da immer nur die Besten und Begabtesten an ihre Spitze gestellt wurden, vier Vorzüge: Ihre Herrscher

---

[1]) Engelbert von Admont, Liber de ortu, progressu et fine Romani imperii, in der Maxima bibliotheca Patrum 25, cap. 16.

[2]) Pactum subjectionis. L. c. cap. 2. Vgl. Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft 180.

[3]) Liber de ortu cap. 10.

waren tüchtige Männer; das Volk genoss volle Freiheit und war dem Zwang der Gesetze nicht unterworfen, da diese bei der musterhaften Haltung der Bürger überflüssig waren; es gab ferner nur gerechte, das heißt nur Vertheidigungskriege; endlich blieb die öffentliche Sicherheit ungestört.

Der Herrscher hat vor allem den Frieden und die Gerechtigkeit seines Volkes anzustreben und zu erhalten. Bedingung ist, dass er selbst geordnet ist. Ein Fürst wird umso besser sein, je mehr er die Leidenschaft in sich ertödtet hat. Der beste Fürst ist derjenige, in welchem die gesunde Vernunft regiert. Über die Eigenschaften der Könige hat Engelbert eingehend in einer früheren Schrift gehandelt[1]. Durch Stolz und Herrschgier seien Fürsten, die anfangs gut und trefflich waren, später zu Tyrannen geworden. Als Folgen derartigen Wechsels ergaben sich Vergewaltigung der Nachbarn, Kämpfe unter den Bürgern und mit ihren Königen, Knechtung der Kleinen durch die Großen. Dieses Schicksal hat auch das römische Reich erfahren, das mit Octavianus Augustus seinen ruhmreichen Anfang nahm. Die Nachfolger dieses ersten Kaisers sind die römisch-deutschen. Im Laufe der Jahrhunderte ist das römische Reich von seiner ehemaligen Höhe herabgesunken durch Verkleinerung seines Umfangs, durch Schmälerung seiner Rechte und durch Schwächung seiner Kraft[2]).

Ein Fürst ist in jeder Beziehung nur dann gerecht, wenn er nicht bloß gerecht auf den Thron gelangt ist, sondern auch zum Besten seiner Unterthanen regiert. Entspricht er seinem Zweck nicht, ist seine Regierung schlecht, so ist seine Absetzung rechtmäßig[3]).

Das römische Reich ist ein gerechtes Reich[4]). Frägt man, ob es besser sei, dass die einzelnen Könige unabhängig von einer höheren

---

[1]) De regimine principum, verfasst gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts.

[2]) Engelbert von Admont, Liber de ortu cap. 5.

[3]) Juste dejicitur et de regno deponitur. L. c. cap. 11. Vergl. Ernst Bernheim, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins; in der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1 (1896/97). Vierteljahreshefte S. 1—23.

[4]) Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste 165, hat, wie es so oft bei Erklärung scholastischer Schriften der Fall ist, nicht bedacht, dass der Satz: Sed in contrarium est, quod scilicet hoc regnum vel imperium Romanum non sit nec dici possit esse regnum vel imperium justum (De ortu 367), eine Objection, eine Schwierigkeit ist, welche von Engelbert ausführlich gelöst wird. Engelbert hat es nirgends als

Macht schalten oder dass sie sämmtlich einem Kaiser unterstehen, ohne auf das positive Recht ihrer Staaten zu verzichten, so entscheidet sich Engelbert für die Unterordnung aller unter ein gemeinsames Oberhaupt. Er weiß hierfür sieben Gründe namhaft zu machen, die theils rein theoretisch, theils praktischen Rücksichten entlehnt sind. Eine Hauptstütze für seine Ansicht ist die Erwägung, dass im Falle einer Sonderstellung der einzelnen Staaten die Eintracht und der Frieden schwer zu erhalten wären, dass sodann ein ausbrechender Krieg zwischen Christen und Heiden ohne einheitliches Oberhaupt unglücklich verlaufen würde. Eine Eingliederung aller Völker in das Kaiserreich sei daher wünschenswert. Doch ist damit wohl vereinbar, dass manche Staaten, die sich beispielsweise um das Kaiserreich besondere Verdienste erworben haben, kraft eines Privilegs eine freiheitlichere Stellung einnehmen und vom Kaiser unabhängig sein könnten.

Außer der Kirche kann es ein wahres Kaiserthum nicht geben. In diesem Kaiserreich finden aber auch Juden und Heiden ihren Platz. Denn obwohl sie in mehrfacher Beziehung von den Christen verschieden sind, so haben sie doch als Menschen auf Grund des Natur- und Völkerrechts gewisse Ansprüche mit den Christen gemein; auch Juden und Heiden dürfen fordern, dass jedem das Seine gegeben werde und dass niemandem ein Unrecht geschehe. In dieser Hinsicht können sie also dem Kaiser unterstehen. Es ist ein großartiger Weltplan, den der Mönch von Admont hier entwickelt, jener Plan, der den Päpsten des Mittelalters vorschwebte, der indes nie verwirklicht wurde, weil er in seiner idealen Fassung unausführbar ist.

Trotz des innigen Zusammenhanges zwischen Kirche und Kaiserthum ist Engelbert doch nie auf den Gedanken gekommen, dass Kirche und Kaiserreich zusammenfallen. Es ist dies aus der Gesammtauf-auffassung seiner Schrift ersichtlich und folgt auch aus den Bemerkungen

---

seine Ansicht hingestellt, dass ‚das römische Reich kein gerechtes genannt werden kann', wohl aber hat er das Gegentheil klar ausgesprochen. Übrigens ist Engelberts Schrift vom Standpunkt der Staatswissenschaft bei Riezler allzu niedrig bewertet. Rehm, Geschichte der Staatswissenschaft 179[2]. Besser über Engelbert und andere Staatstheoretiker des Mittelalters F. Förster, Die Staatslehre des Mittelalters; in der Allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, Jahrgang 1853 (Braunschweig) 832—863.

über das Ende des Kaiserthums. Wie Jordanus von Osnabrück, so hält Engelbert dafür, dass die erste weltliche Würde der Christenheit vor dem Erscheinen des Antichrists aufhören werde. Mit der Auflösung des Kaiserreichs wird das Drama des Weltendes beginnen. Ihr folgt der Abfall vom apostolischen Stuhl; denn das weltliche Schwert des Kaisers hält die Völker nicht mehr im Gehorsam gegen den Papst fest. Endlich wird ein Massenabfall der Völker vom Glauben eintreten. Am Schluss seiner Schrift gedenkt Engelbert einiger Prophetien, ohne ihnen besonderen Wert beizumessen. Eine höhere Bedeutung schenkt er den Worten, in denen sich der heilige Hieronymus im Einklang mit anderen Kirchenschriftstellern über die sechste Vision des Ezechiel und über die Zeit des Antichrists ausspricht.

Die staatsphilosophische Studie Engelberts von Admont unterscheidet sich wesentlich von der Schrift des Jordanus von Osnabrück durch ihr theoretisches Gepräge. Der Canonicus war zur Abfassung seiner Arbeit durch eine brennende Zeitfrage bestimmt worden, durch die Frage: Wird das Kaiserthum ferner noch bei den Deutschen verbleiben oder wird es auf eine andere Nation übergehen? Um einer solchen Wendung vorzubeugen, schrieb Jordanus seinen Tractat. Er ist eine politische Tendenzschrift, die den patriotischen Standpunkt des Deutschen, im Besondern des Norddeutschen gegenüber den Kaisern aus dem schwäbischen Hause treu und mit Wärme vertritt. Dabei laufen wunderliche Constructionen der alten Geschichte unter, an deren Kritik der Verfasser umso weniger gedacht hat, da sie seinem Zwecke nur dienen konnten. Bei Engelbert scheint der nationale Gedanke jene Rolle nicht zu spielen, wie bei Jordanus. Doch ist dies nur der äußere Schein[1]). Dem Mönche ist es gar nicht in den Sinn gekommen, ein anderes Kaiserthum für möglich zu halten, als das römisch-deutsche; das beweist sein ganzes Werk. Er hat daher die nationale Frage als gelöst vorausgesetzt. Sodann sind die historischen Ausführungen Engelberts unvergleichlich nüchterner und besser begründet, als bei Jordanus. Zudem bezeugen der Aufbau seiner Studie sowie die speculativen Partien nicht bloß einen gründlich geschulten Kopf, sondern auch einen kühnen politischen Geist, was sich bei Jordanus nicht rühmen läßt. Trotz mannigfacher Entlehnungen, die sich namentlich am Anfang finden, ist die Arbeit eine selbständige

[1]) Über diesen Schein ist Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste 169, nicht hinausgekommen.

Schöpfung und reiht sich würdig den schriftstellerischen Erzeugnissen an, mit denen die Deutschen des dreizehnten Jahrhunderts die Rechtswissenschaft gepflegt und gefördert haben[1]).

---

[1]) Es scheint über allen Zweifel erhaben, daß jede Wissenschaft, also auch die Staatsrechtswissenschaft durch die Berücksichtigung der historischen Methode nur gewinnen kann. Daher muß es befremden, wenn Emil Lingg, Zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Staatslehre (Archiv für öffentliches Recht 14 [Freiburg i. B. 1899] 229—259) 243, den vollständigen Verzicht auf das Studium der Vergangenheit für die von ihm vertretene Disciplin mit den Worten empfiehlt: ‚Aufgabe der Staatsrechtswissenschaft ist, das, was ist, losgelöst von dem, was war und was angeblich oder wirklich sein soll, analysierend zu erfassen, begrifflich zum Bewußtsein zu bringen und systematisch darzustellen'.

Zur neuesten Parabelauslegung.

Von Leopold Fonck S. J.

1. Der hl. Irenäus bemerkt im dritten Buche seiner Vertheidigung der katholischen Lehre gegen die Häretiker, es seien schon damals Leute aufgetreten, welche den ersten Verkündigern des Evangeliums Mangel an Kenntnis und Verständnis der von ihnen gepredigten Wahrheiten zum Vorwurf machten. Mit Entrüstung weist der große Lehrer von Lyon eine solche Anmaßung zurück, indem er mit etwas attischem Salze beifügt, dass diese Gegner der katholischen Wahrheit stolz sich rühmten, Verbesserer der Apostel zu sein[1]).

Seine Worte zielten wahrscheinlich auf die Anhänger Marcions, welche nach der Anleitung ihres Meisters die heiligen Bücher des Neuen Testamentes mit der größten Willkür behandelten und alle ihren Hypothesen ungünstige Stellen aus dem hl. Texte entfernten.

Marcions Theorien und Hypothesen haben für unsere Zeit nur mehr ein geschichtliches Interesse; sie sind längst schon ein überwundener Standpunkt. Doch seine Methode ist merkwürdigerweise gerade in unseren Tagen wieder zu hohen Ehren gelangt. Man könnte es nicht ohne Grund als eines der hervorstechendsten Merkmale der modernen neutestamentlichen Bibelkritik bezeichnen, dass sie auf der

[1]) S. *Irenaeus*, Adv. haer. III, 1, 1 (ed. *Massuet* p. 173 s.; *Migne*, P. G. 7, 844 B): ‚Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere, gloriantes, emendatores se esse Apostolorum'.



ganzen Linie über die Worte der Apostel hinaus zum wahren Verständnis des Propheten von Nazareth vordringen möchte. Was der große Bischof der gallischen Kirche von den Kritikern des zweiten Jahrhunderts gesagt, es ist doppelt wahr geworden bei den Vertretern der kritischen Wissenschaft des zwanzigsten Säculums: **gloriantur emendatores se esse Apostolorum!**

2. Wie in der kritischen Forschung über Leben und Lehre Jesu im allgemeinen, so ist auch in der neuesten Parabelauslegung gerade diese Richtung besonders hervorgetreten, ja, wenn man gewissen Rufern im Streite glauben wollte, nahezu ausschließlich zur Herrschaft gelangt. Das Verdienst dieses Erfolges kommt fast ganz und ungeschmälert dem zweibändigen Werke über die Gleichnisreden Jesu von Adolf Jülicher zu[1]); einige Vorzüge dieses Buches haben wir schon im letzten Hefte dieser Zeitschrift hervorgehoben[2]).

Andere Vorzüge wissen allerdings die kritischen Fachgenossen an der Arbeit des Marburger Collegen zu rühmen, und eben deshalb wird seine Parabelauslegung in mancher Beziehung charakteristisch für die Richtung eines großen Theiles der heutigen kritischen Schule. Denn namhafte Vertreter derselben haben die von Jülicher gebotene Darstellung als geradezu mustergiltig anerkannt.

So nennt zB. der Straßburger Exeget Heinrich Julius Holtzman im ‚Theologischen Jahresbericht‘ J.s Werk eine ‚außerordentlich gründliche, erschöpfende, an keinem Fragepunkt vorübergehende Auslegung‘[3]), und in der ‚Theologischen Literaturzeitung‘ ergeht er sich ausführlich in Lobeserhebungen über die Vortrefflichkeit des Buches. ‚Die heutige exegetische Literatur weist nicht allzuviele Erzeugnisse auf, welche in gleichem Maße den Charakter des völlig Ausgereiften tragen. Macht schon der grundlegende Theil den Eindruck einer mit Geschick und durchschlagendem Erfolg bewerkstelligten Säuberung eines verwilderten Gartens, so folgt nun auf die Herstellung der ganzen Anlage die sorgsame Bestellung der einzelnen Anpflanzungen‘[4]). Wie

---

[1]) Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. I. Theil: Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen. 2., neu bearbeitete Auflage; II. Theil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien. Freiburg i. B. Leipzig und Tübingen, 1899.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift oben S. 13—32.

[3]) H. J. Holtzmann im Theol. Jahresbericht XIX. 1899, 118.

[4]) Derselbe in Theol. Literaturzeitung XXIV. 1899, 628. Vgl. ebd. S. 627—32. Das Loben beruht übrigens etwas auf Gegenseitigkeit.

es sich gebürt, hat derselbe Kritiker daher auch in seiner eigenen neuesten Anpflanzung das hervorragende, ausgereifte Erzeugnis bei der Parabelerklärung ganz vorzüglich berücksichtigt[1]).

Noch ausführlicher und noch viel begeisterter sind die Lobpreisungen, mit welchen der Marburger Professor Johannes Weiß seinen Facultätsgenossen erfreut; es wurde schon früher kurz daran erinnert[2]). Hier sei nur bemerkt, dass selbst dieser Kritiker es ‚auffallend' findet, ‚wie weit J. im einzelnen in der Reconstruction der Quellen geht', obwohl er dann doch auch darin nur wieder einen neuen Beweis dafür erblickt, dass ‚die musterhafte Methode sich eben viel tragfähiger und fruchtbarer erweist, als J. selbst im Princip zugeben will; es ist doch eine stattliche Reihe exacter Ergebnisse, die J. uns bestätigt und neu gewonnen hat'[3]). Natürlich hofft und erwartet er, dass das Buch ‚schon längst in den Händen jedes ernsthaften Theologen ist', und dass es ‚einen reichen Segen für Theologie und Kirche' bringen werde[4]).

Auch den englisch sprechenden gelehrten Kreisen wurde das ‚hochbedeutsame' Werk eindringlichst empfohlen als der kühnste Einspruch gegen die traditionelle Methode der Parabelauslegung, dessen Bedeutung ganz außer jeder Frage stehe, und dem man schließlich völlig Recht geben müsse[5]).

In neueren Werken, die sich mit den Parabeln zu beschäftigen haben, werden diesem Standpunkte entsprechend J.s Ausführungen denn auch als maß- und tonangebend gebürend berücksichtigt, wie zB. in Hans Hinrich Wendts ‚Die Lehre Jesu'[6]). Der Heidelberger Professor Ernst Troeltsch rechnet J.s Werk mit Wellhausens Geschichte Israels und Harnacks Dogmengeschichte zu ‚unseren großen

---

[1]) Derselbe in Hand-Commentar zum N. T. I, 1: Die Synoptiker, 3. gänzlich umgearbeitete Auflage, Tübingen und Leipzig 1901, an den einschlägigen Stellen.

[2]) Joh. Weiß, Jülichers ‚Gleichnisreden Jesu', in Theol. Rundschau IV. 1901, 1—11. Vgl. oben S. 25.

[3]) Ebd. S. 4.

[4]) Ebd. S. 1. 11.

[5]) G. W. *Steward*, Jülicher on the Nature and purpose of the Parables, in The Expositor VI, 1. 1900, I, p. 231—40. 311—20. 460—72. Vgl. D. *Eaton* in The Expository Times XI. 1899 1900. 300.

[6]) H. H. Wendt (Jena), Die Lehre Jesu, 2. Aufl., Göttingen 1901, S. 112—22.



historischen Darstellungen', die ‚gerade dadurch den großen Eindruck machen', und die wir eben deshalb ‚als die lebendigsten und eindringlichsten empfinden', weil in ihnen die einzig richtigen Grundsätze der rein natürlichen historisch-kritischen Methode leben[1]).

3. Diese Zusammenstellung Jülichers mit Wellhausen und Harnack ist wenigstens insofern richtig und lehrreich, als sie den Charakter des so laut gepriesenen Buches in etwa kennzeichnet. Es ist die gleiche, destructive Tendenz allen drei Werken, wie so vielen kritischen Erzeugnissen der letzten Jahrzehnte, gemeinsam, die sich nicht mehr bloß gegen die katholische Wahrheit, sondern überhaupt gegen jedes positive, übernatürliche Christenthum richtet und die Grundlagen des Glaubens vollständig zu untergraben sucht.

Dabei können solche Darstellungen allerdings auf gewisse Kreise umso größeren Eindruck machen, weil sie mit großer Gelehrsamkeit und vor allem mit großer Sicherheit und Zuversicht auftreten und angeblich überall ohne jede Voraussetzung nur die Resultate ihrer höchsteigenen, unbefangenen Forschung vorlegen. Manche äußern und innern Vorzüge zeichnen zudem ihre Werke aus, und da sie vielfach mehr auf Empfindung und Gefühl, als auf die ruhige Überlegung des Verstandes es absehen, so kann man sich nicht wundern, dass ihre Worte von manchen ‚als die lebendigsten und eindringlichsten empfunden' werden. Sub specie boni multi falluntur.

Dass auch die neueste Parabelauslegung manche Vorzüge aufzuweisen hat, wird niemand in Abrede stellen. Es liegt uns ferne, dieselben herabsetzen zu wollen, wenngleich manche Kritiker auch dort Vorzüge finden, wo wir recht empfindliche Mängel zu sehen meinen. Selbst die Bemerkung Holtzmanns, dass bei J. ‚Sprache und Darstellung von musterhafter Klarheit' seien[2]), müssen wir als Übertreibung zurückweisen, da J. sich vielfach gerade in dieser Hinsicht ganz auffallende Nachlässigkeiten zu Schulden kommen lässt.

Aber bei aller Anerkennung der wahren Vorzüge können wir dieselben doch nicht als solche betrachten, die das Werk als eine Förderung unserer Kenntnis einer der schönsten Theile in der Lehre und dem Leben des Herrn erscheinen ließen. J. lässt sich in allen seinen Ausführungen viel zu sehr von den unbewiesenen Voraussetzungen

---

[1]) E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christenthums und die Religionsgeschichte, Tübingen und Leipzig 1902, S. 25.

[2]) H. J. Holtzmann in Theol. Literaturzeitung aaO. S. 632.



der kritischen Schule leiten, der er bewufst oder unbewufst überall folgt. Deshalb ist er nicht imstande, zu einer richtigen Würdigung der Worte des göttlichen Lehrmeisters zu gelangen, noch auch das Verständnis dieser Worte der ewigen Weisheit in ersprießlicher Weise zu fördern.

Wenn man im Namen der Wissenschaft gegen sogenannte Schulmeinungen Front macht, und vielleicht mehr als nöthig in den ‚Schulen' und ihren Anhängern den gefährlichsten Feind wahren Fortschrittes sehen möchte, so müssen wir dieses Vorgehen der kritischen Schule und das anmaßende Geltendmachen ihrer Meinungen allerdings auch im Namen der Wissenschaft und im Interesse der Wahrheit mit aller Entschiedenheit zurückweisen.

Bei einer näheren Prüfung dieser kritischen Ausführungen findet man ein dreifaches charakteristisches Merkmal, das dem ganzen Werke sein Gepräge gibt: es ist die Stellung, die der Verfasser einnimmt gegenüber der ganzen christlichen Vergangenheit, gegenüber den Evangelisten und gegenüber der Person Christi. In dieser dreifachen Beziehung bietet Jülicher ein typisches Beispiel für das Vorgehen unserer modernen ‚Verbesserer der Apostel'.

I.

4. An der christlichen Vergangenheit geht J. nicht achtlos vorüber. Da er auf 120 Seiten eine ausführliche ‚Geschichte der Auslegung der Gleichnisreden Jesu' bietet[1]), so mufste er nothwendig auch die verschiedenen Erklärungen der Parabeln von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart sich ansehen.

Wie vieles auch im einzelnen bei dieser trotz der Ausführlichkeit vielfach doch sehr lückenhaften Übersicht zu bemerken und zu berichtigen wäre, so verdient doch dieser Versuch immerhin Anerkennung. Eine gute Geschichte der Exegese, und erst recht einzelner Gebiete in der Exegese, ist eben noch zu schreiben, da frühere unzureichende Anfänge nicht viel mehr als dürftige Skizzen zu dem großen Bilde entworfen haben. Jeder Beitrag ist daher willkommen, wenn er auch nur in dem einen oder anderen Punkte beachtenswerte Aufschlüsse bietet.

Leider vermag sich J. in der Beurtheilung der katholischen Arbeiten von seinen Vorurtheilen nicht frei zu machen; trotz seiner Anerkennung Maldonats und seines relativen Lobes für Schanz,

[1]) Jülicher, Gleichnisreden I, 203—322.

der aber nach J. ‚an Maldonatus auch nicht von ferne heranreicht‘, wird doch über die gesammte katholische Exegese einfach der Stab gebrochen: ‚Die katholische Hermeneutik ist auch in diesem Betracht auf dem Punkte der einfachen Vertretung kirchlicher Interessen stehen geblieben‘[1]. Dabei nennt er von katholischen Exegeten des neunzehnten Jahrhunderts außer Schanz nur noch Cardinal Wiseman und J. H. von Wessenberg, sowie den anonymen Verfasser der Schrift ‚Nicodemus‘.

Bezeichnenderweise findet J. an dem Freiherrn von Wessenberg, der durch seine sehr zweifelhafte Haltung im Konstanzer Kirchenstreit sattsam bekannt ist, alles zu loben und nichts zu tadeln: ‚Eine Ausnahme (unter den katholischen Erklärungen) bildet die Arbeit des charaktervollen Freiherrn von Wessenberg über unsern Gegenstand, kleinlicher Ausdeuterei abgeneigt, nur die großen, christlichen Hauptgedanken schlicht und herzlich hervorhebend, ohne wissenschaftlichen Apparat und Anspruch, verfährt er doch wissenschaftlicher als die meisten Protestanten, wenn er zB. Luc. 19, 11 ff. als Doublette neben Mt. 25, 14 ff. gar nicht erst übersetzt‘ usw.[2]). Hingegen ist bei Cardinal Wiseman alles zu tadeln und nichts zu loben; er nennt ihn ‚einen Rabbulisten, der so im Trüben fischt und ohne eine Ahnung von wissenschaftlicher Haltung alles nur als Material zur Agitation verwertet‘[3]).

Was müssen sich die andächtigen Leser, die meist noch weniger als der Schreiber von katholischer Literatur kennen werden, für ein Bild von der Auslegung der ‚römischen‘ Exegeten machen, zumal ihnen noch versichert wird: ‚Je näher wir der Gegenwart kommen, desto stärker schwindet in den katholischen Auslegungsschriften, die selbständige Arbeit, desto mehr wächst die dogmatische Ängstlichkeit, die am liebsten nicht einmal mehr von den colossalen Differenzen innerhalb der allegorisierenden Commentare der Väter Notiz nimmt, neben der Abhängigkeit — sogar von protestantischen Büchern![4])‘ Entweder kennt Jülicher die neueren katholischen Commentare, und dann ist dieses allgemeine Urtheil unwahr und ungerecht, oder er kennt sie nicht, und dann ist es eine große Thorheit und Anmaßung, wenn er so redet.

3. Schon in dieser Behandlung der katholischen Literatur zeigt J. jene Eigenschaften, die anscheinend immer mehr typisch werden für

[1]) Ebd. I, 276. [2]) I, 273 f.
[3]) I, 275. [4]) I, 273.

einen wissenschaftlichen Kritiker. Aber auch der früheren christlichen Vergangenheit gegenüber ist seine Stellungnahme sehr charakteristisch.

Auch hier bietet er in seinen Bemerkungen zu einzelnen großen Schriftauslegern manches Gute, für das man ihm dankbar sein muss. Aber sein Urtheil über jeden einzelnen und ganze Perioden erscheint durchwegs von seinen kritischen und unbewiesenen Voraussetzungen stark beeinflusst; sie hindern ihn auf Schritt und Tritt in dem richtigen Verständnis der großen Lehrer der Kirche. So findet er zB. beim hl. Johannes Chrysostomus mit vollstem Recht sehr viel zu loben. ‚Seine Auffassung der Parabel ist in jedem Betracht die vorzüglichste, die die kirchliche Wissenschaft in 15 Jahrhunderten erzeugt hat‘. ‚Von dem wunderbaren Zauber, der über den Homilien dieses Mannes ausgebreitet liegt, habe ich dem Leser nichts zur Empfindung bringen können. Man muss ihn selbst und im Urtext lesen, um die richtige Vorstellung von seiner Größe zu gewinnen. Er versteht es, streng wissenschaftlich auszulegen und zugleich zu erbauen, zu erschüttern‘[1]). Aber sogleich zeigt sich auch die cauda serpentina: ‚Wenn er trotzdem in der Parabelerklärung vielfach fehlgegangen ist, so liegt das zum guten Theil an den kirchlichen Vorurtheilen, die den Erklärer der Parabeln von ihrem Schöpfer trennen. Seine Begriffe von Willensfreiheit, von guten Werken und ihrem Verhältnis zur Seligkeit, von Kirche und Häresie, von Jungfräulichkeit, von freiwilliger Armut, von Almosengeben stehen gar zu weit ab von der Denkweise Jesu, die am frischesten und naturhaftesten in den Parabeln sich offenbart. Dieser Mangel des Chrysostomus, der mehr ein Mangel seiner Kirche ist, wird durch alle andern Vorzüge nicht aufgewogen. Die Parabeln mussten auch bei ihm herhalten, jene kirchlichen Vorurtheile zu stützen; das konnten sie bloß, wenn sie missverstanden, wenn sie „gedeutet“ wurden‘[2]).

Durch Abstreifung dieser kirchlichen Vorurtheile glaubt J. mit ‚den besten unter seinen (des Chrysostomus) Grundsätzen Ernst zu machen‘, und er freut sich, so im Grunde doch Chrysostomus auf seiner Seite zu haben: ‚Dass gerade der Meister der Exegese im Alterthum, „ὁ πάνυ“, trotz der schwersten Hindernisse unwillkürlich unsern Anschauungen über die Parabeln so nahe kommt, ist wahrlich kein verächtliches Zeugnis zu unsern Gunsten‘[3]). Wenn man dabei

[1]) I, 231. 235. [2]) I, 235 f.
[3]) I, 236.

beachtet, wie willkürlich sich der echte Kritiker die ‚Denkweise Jesu' trotz aller Zeugnisse und gegen alle Texte der Evangelien construiert, wird man das ‚unwillkürliche' Nahekommen des großen Antiocheners an die modernsten kritischen Anschauungen umso mehr zu schätzen wissen.

Man wird es aber auch nicht ohne Grund etwas auffallend finden dürfen, dass ein so gewiegter Kritiker eine der ersten Operationen der wahren höheren Kritik zu wenig beachtet; denn neben den echten Homilien benutzt er zur Charakterisierung des Chrysostomus ohne irgendwie einem Zweifel an der Echtheit des Werkes Ausdruck zu geben, auch die Synopsis Scripturae Sacrae[1]). Und doch ist es ‚im höchsten Grade fragwürdig', ob dieselbe als ein Werk des großen Kirchenlehrers angesehen werden kann[2]).

6. In ähnlicher Weise werden auch die übrigen Lehrer der Vergangenheit mit dem gleichen Maßstab gemessen. Von einer pietätvollen Benützung ihrer Werke kann nicht die Rede sein, obwohl doch auch die neueste Parabelauslegung von dem Guten, was sie aufzuweisen hat, das allermeiste den Männern der christlichen Vorzeit verdankt. Aber weil ihre Anschauungen, wie die des hl. Chrysostomus, nicht bloß hinsichtlich der Willensfreiheit und der guten Werke und der Kirche und Jungfräulichkeit und freiwilligen Armut und des Almosengebens, sondern auch über die Inspiration und die göttliche Autorität der Evangelien und die Gottheit Christi und recht viele andere Punkte zu katholisch sind und mit den modernen kritischen Theorien nicht harmonieren, deshalb setzt man sich ohne Weiteres über alle hinweg, um allein sich an die Denkweise Jesu zu halten.

Auch das ist leider ein charakteristischer Zug der Modernen, dass sie sich ohne Bedenken über die Autorität der ganzen Vergangenheit erheben und meinen, alle früheren Männer hätten geirrt und nur sie allein wären in den Besitz der wahren Erkenntnis gelangt. Je näher man dabei an die Zeiten der Apostel heranrückt, desto leichter glaubt man die Verkünder und Lehrer der christlichen Wahrheiten als Urheber der mannigfältigsten willkürlichen Änderungen und Fälschungen betrachten zu dürfen.

Für die Parabelauslegung hat Jülicher noch einen besonderen Grund zu dieser völligen Emancipation von der gesammten früheren

---

[1]) I, 232: ‚In der Synopsis Scripturae S. definiert er (nämlich Chrysostomus) die Parabeln' usw.

[2]) Vgl. O. Bardenhewer, Patrologie[2], Freiburg 1901, S. 296.



Zeit. Er hat sich nämlich die Überzeugung gebildet, dass auch die Parabeln Jesu nichts anderes sein können, als ‚Gleichnisse, Fabeln, Beispielerzählungen, wie jede Literatur sie kennt', und dass vor allem kein allegorischer Zug in die Parabeln des Herrn hineingehört. Da er sich damit in Gegensatz stellt zu der ganzen christlichen Vergangenheit, muss er ihre Autorität einfach preisgeben; denn der Irrthum kann natürlich nicht auf seiner Seite liegen. ‚Trotz der Autorität so vieler Jahrhunderte, trotz der größeren Autorität der Evangelisten kann ich die Parabeln Jesu für Allegorien nicht halten'[1]).

II.

7. Auch die größere Autorität der Evangelisten kann dem Kritiker unserer Tage kein Halt mehr gebieten. Es wird vielmehr als einer der wichtigsten Fortschritte der modernen Theologie betrachtet, dass man auch über diese Autorität hinweggegangen ist. ‚Glücklicherweise hatte die theologische Wissenschaft inzwischen (im 19. Jahrhundert) einen Schritt vorwärts gethan, der auch der Parabelforschung schließlich zugute kommen musste . .: es gab eine freie historische Kritik, die auch vor den Evangelien nicht umkehrte, die es als ihre Pflicht ansah, mit allen Mitteln des Geistes in einer so mannigfaltigen Überlieferung Echtes und Interpoliertes, die geschichtlichen Thatsachen und die Reflexionen der späteren Erzähler über diese Thatsachen zu sondern . . Wir verdanken es ihr, wenn heute fast niemand mehr offen zu bestreiten wagt, dass wir nur durch kritische Arbeit an den evangelischen Berichten zu den ursprünglichen Worten Jesu vorzubringen vermögen'[2]).

Die allgemeine Versicherung, dass ‚fast niemand mehr offen zu bestreiten wagt', gehört zu den beliebten Redensarten, mit denen man gerne die Haltbarkeit der eigenen Hypothesen verstärken möchte. Ein Blick auf die ‚Mittel des Geistes', die bei der Sonderung und Säuberung der evangelischen Berichte angewandt werden, zeigt bald auf welcher Seite niemand mehr Widerspruch zu erheben wagt: dort, wo das Wort Gottes nur mehr als Menschenwerk und Christus, das ewige Wort des Vaters, als bloßer, irrthumsfähiger und irrender Mensch betrachtet wird.

---

[1]) I, 61. [2]) I, 306.

Jülicher stellt sich von vorneherein mit seiner ganzen Parabelauslegung in offenen Widerspruch zu allen Evangelisten. In Sperrdruck kündigt er als seine These an: ‚Nach der Theorie der Evangelisten sind die παραβολαί Allegorien, also uneigentliche gewissermaßen der Übersetzung bedürftige Rede, in Wirklichkeit sind sie — resp. waren sie, ehe die Hand eifriger Überarbeiter an sie kam — recht Verschiedenes zwar, Gleichnisse, Fabeln, Beispielerzählungen, aber immer eigentliche Rede‘[1]).

Man sollte erwarten, eine solche These, mit der er sich über die Autorität von 19 Jahrhunderten und über die größere der Evangelisten hinwegsetzt, würde klar und gründlich bewiesen, um als Grundlage für die ganze spätere Auslegung dienen zu können. Es ist wahrhaft peinlich, sich durch den Wirrwarr durchzuarbeiten, mit dem J., wie er sagt, seine ‚These zu begründen versuchen will mit möglichstem Verzicht auf den Gebrauch rhetorischer termini technici‘. Vergebens sucht man nach einem stichhaltigen Beweise für den ersten, wie für den zweiten Theil; denn mit dem Verzicht auf den Gebrauch rhetorischer termini technici verbindet sich in der ganzen Begründung der Verzicht auf die Befolgung der Regeln der Logik, nach welchen man im Schlussſatz nicht mehr folgern darf, als in den Prämissen enthalten ist.

8. Für die ‚Theorie der Evangelisten‘ wird zuerst gezeigt, dass ihr zufolge die Parabel ein vollständiger Gedanke und eine Rede von vergleichendem Charakter sein muss; dagegen lässt sich nichts einwenden. Dann soll weiter bewiesen werden, dass eine solche Parabelrede nach der Auffassung der Synoptiker immer einen tieferen Sinn verhüllen und deshalb eine ‚uneigentliche, gewissermaßen der Übersetzung bedürftige Rede‘ sein müsse. Zum Beweise wird zuerst die angebliche ‚Anschauung des Johannes‘ ausführlich auseinander gesetzt, der sonst für die Parabeln Jesu fast ganz außer Betracht bleibt, und von dem J. später selbst bemerkt, dass nach dem einstimmigen Urtheil der Kritiker die sog. Parabeln des Johannes keine sind. Selbst den bedenklichen Widerspruch zwischen den Behauptungen, die er hier aufstellt, und seinen späteren Sätzen scheint J. trotz der zweiten neu bearbeiteten Auflage gar nicht bemerkt zu haben. Denn hier auf S. 44 und 45 behauptet er, und zwar als seine eigene berechtigte Vermuthung, ‚dass Johannes mit παροιμία = Maschal dasselbe be-

[1]) I, 49.

zeichnet, was seine Vorgänger mit παραβολή = Maschal bezeichnet haben', und dass ,die Anschauung des Johannes sich wenig von der Anschauung der Synoptiker über die Parabeln unterscheide'. Dagegen heißt es S. 117 im gleichen Abschnitt: ,Die παροιμίαι des Johannes sind den synoptischen παραβολαί am wenigsten verwandt', und S. 201: ,Eine Verkennung des fundamentalen Unterschiedes zwischen den παροιμίαι des Johannes und den παραβολαί der Synoptiker ist in der That nur bei den rücksichtslosen Allegoristen in der Ordnung'. Wenigstens hat doch auch Johannes selbst, der nach S. 200 gar kein Allegorist sein soll, diesen fundamentalen Unterschied völlig verkannt.

Sodann wird aus den Worten Christi (die nach J. dem Herrn von den Evangelisten fälschlich beigelegt werden) über den Zweck der größeren Parabelrede bei Matth. 13, 10—15; Marc. 4, 10—12; Luc. 8, 9 f., und aus den Deutungen der Gleichnisse vom Säemann und vom Unkraut (die wiederum Christus nur unterschoben wären) gezeigt, dass nach der Meinung der Evangelisten alle Parabeln ,dunkel und einer Deutung bedürftig sind, weil sämmtliche Hauptbegriffe in ihnen statt in ihrer gewöhnlichen Bedeutung in ganz anderm Sinne verstanden werden wollen'.

Aus den Worten, die sich auf eine ganz bestimmte Lehre des Herrn und auf eine besondere Reihe von Parabeln über die ,Geheimnisse des Himmelreiches' beziehen, wird also ein Schluss auf alle Parabeln gezogen, und außerdem wird in die Worte ein Sinn hineingelegt, den dieselben nicht haben. Denn auch in den Gleichnissen der angeführten Capitel, auf die sich die Worte Christi beziehen, wollen nicht ,sämmtliche Hauptbegriffe statt in ihrer gewöhnlichen Bedeutung in ganz anderem Sinne verstanden werden', sondern sämmtliche Haupt- wie Nebenbegriffe sollen zunächst ganz in ihrer gewöhnlichen Bedeutung genommen werden: Säemann und Acker und Saatkorn, Pfade und Felsen und Dornen bedeuten auch in der Parabel zunächst nichts anderes, als was jeder Mensch darunter versteht. Denn es handelt sich um die naturwahre und der Wirklichkeit entsprechende Schilderung eines Bildes oder Beispieles aus der natürlichen Ordnung. Aber aus diesem Bilde oder Beispiele will Christus dann durch eine Vergleichung eine Wahrheit aus der übernatürlichen Ordnung erläutern. Dabei verlieren die Begriffe nicht ihre gewöhnliche Bedeutung, sondern diese vorausgesetzt soll durch den Vergleich mit dem, was sich inbezug auf das übernatürliche ,Reich Gottes' bewahrheitet, eine Lehre oder

ein Geheimnis veranschaulicht werden. Aus den Hindernissen, die dem Wachsthum des Saatkorns auf dem Acker entgegenstehen, sollen wir erkennen, wie das Wort Gottes im Herzen der Menschen wegen der den Pfaden und Felsen und Dornen entsprechenden analogen Schwierigkeiten nicht zum Gedeihen und Fruchtbringen kommt.

Dass diese Lehre nicht bei jeder Parabel ohne Weiteres klar zu Tage tritt, ist in der Natur der Sache begründet, und für solche Fälle, bei denen es der besonderen Auslegung seitens des Herrn für die Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheit bedurfte, gelten die Worte Christi Matth. 13, 13; Marc. 4, 12; Luc. 8, 18, die das gerechte Strafurtheil des Sohnes Gottes über das ungläubige Volk enthalten. Eben wegen ihres Unglaubens, der sich nach dem Berichte aller drei Evangelisten in den vorausgehenden Anlässen immer offenkundiger gezeigt hatte, wird den Führern des Volkes und der ihnen folgenden Mehrzahl in Israel bei solchen Parabeln die Erkenntnis der ‚Geheimnisse des Himmelreiches‘ vorenthalten, die den Jüngern durch die Auslegung der Parabel erschlossen wird.

Daraus folgt aber keineswegs, dass Christus in vielen anderen Fällen durch ein in sich klares und für alle verständliches Bild oder Gleichnis nicht auch dem Volke eine Wahrheit näherbringen, allen eine übernatürliche Lehre veranschaulichen oder eine Mahnung eindringlicher vorlegen wollte. Es ist ein offenbarer Trugschluss und zugleich ein gröbliches Verkennen des wahren Sinnes der Worte Christi und der Evangelisten, wenn Jülicher nach der ‚Theorie der Evangelisten‘ alle Parabeln als uneigentliche, den tieferen Sinn verhüllende Reden erklärt.

9. Bei der großartigen Verwirrung, die J. hinsichtlich der ‚Parabelauffassung der Synoptiker‘ angerichtet hat, kann es nicht Wunder nehmen, dass er auch in der Begründung des zweiten Theiles seiner These nicht glücklicher ist, als beim ersten. Er verwickelt sich zunächst wiederum in einen unlösbaren Widerspruch. Denn nach dem ersten Theile seiner These sollen die Evangelisten alle Parabeln als Allegorien oder uneigentliche Rede auffassen, und doch auch eine Rede von vergleichendem Charakter darunter verstehen[1]). In der Begründung

[1]) I, 42 f. hebt J. diesen vergleichenden Charakter der Parabel nach dem Begriff der Evangelisten als eines der 3 ‚constituierenden Momente ihrer παραβολή‘ nachdrücklich hervor. Ebd. S. 49 erklärt er in Sperrdruck, dass ‚die παραβολαί nach der Theorie der Evangelisten Allegorien, also uneigentliche Rede sind‘.

des zweiten Theiles aber beweist er, dass eine Vergleichung ‚dem Wesen der allegorischen Rede wiederstrebt. Die Allegorie wünscht nicht, dass der Leser die Ähnlichkeiten zwischen ihren Worten und ihren Gedanken ins Auge fasse, sondern dass er sogleich durch ihre Worte das Gedachte hindurchhöre; .. nicht vergleichen soll ihr Leser, sondern ersetzen'[1]). Wenn die heutigen Kritiker uns nicht an ähnliche offene Widersprüche völlig gewöhnt hätten, würden wir uns wundern, derartige unvereinbare Behauptungen nur durch 20 Seiten von einander getrennt im gleichen Abschnitt zu finden.

Zum Überfluss beweist dann J. noch gerade aus den Worten der Evangelisten selbst, dass ihre Parabeln keine Allegorien sind. Er sagt: ‚Die gewöhnliche Einleitungsformel der berühmtesten unter ihnen lautet: Das Himmelreich ist ähnlich: einem Könige, einem Hausherrn, einem Senfkorn, einem Kaufmann usw., damit wird der Leser zu vergleichen aufgefordert, zwei an und für sich recht verschiedene Dinge werden ihm genannt, zwischen denen eine Ähnlichkeit vorhanden sein soll — eine solche Einleitung widerstrebt dem Wesen der allegorischen Rede'. Er fügt dann bei: ‚Wenn zwischen Ähnlichsein und Bedeuten, zwischen Nebeneinanderstellen und Identificieren, zwischen Sichvergleichenlassen und Vertreten, zwischen dem was jemand ist, und dem, was auch so wie jemand ist, ein Unterschied ist, so ist auch einer zwischen der παραβολή der Synoptiker und der Allegorie'[2]).

Aber statt den Widerspruch dort, wo er wirklich ist, in seinen eigenen Worten zu erkennen, sucht J. vielmehr in die Darstellung der Evangelisten einen solchen hineinzuconstruieren. Sie sollen durch ihre Reflexionen, durch ihr subjectives Urtheil aus den Parabeln Jesu ein Zerrbild gemacht und in den allermeisten Fällen gar nicht bemerkt haben, dass die Stücke, welche sie aus ihren Quellen gedankenlos als Parabeln ins Evangelium aufnahmen, ihrem eigenen Parabelbegriff durchaus widersprächen.

Wenn Willibald Beyschlag früher gegen Bernhard Weiß, der Jülicher in dieser willkürlichen Parabelauslegung vorangegangen war, bemerkt hatte, eine Kritik, die schon den Evangelisten die richtige Idee der Parabeln abhanden gekommen sein lasse, verliere den Boden unter den Füßen, so meint J. dagegen kühnlich: ‚Gerade um festzu-

---

[1]) I, 64 f.

[2]) Ebd. Als Stilprobe können die Stellen auch die von Holtzmann gerühmte ‚musterhafte Klarheit der Sprache und Darstellung' illustrieren.

stehen, verlassen wir den subjectiven Standpunkt der Evangelisten'. ‚Den Boden verlieren wir mit solcher Kritik keineswegs unter den Füßen, vielmehr stellen wir uns nur auf den wahren und festen Boden, indem wir uns den Parabeln unterwerfen und nicht dem, was wir von den Evangelisten über die Parabeln vernehmen'[1]).

Es ist wieder ein ganz charakteristischer Zug der modernen Kritik, die Evangelisten der subjectiven Willkür zu beschuldigen und sich über diese Subjectivität mit kühnem Fluge zu erheben. Auch auf die Autoren der hl. Bücher wendet man den Grundsatz an, den T. K. Cheyne als Princip seiner Bibelkritik ausgesprochen hat: ‚Es hat nichts für sich, wenn man der schlechtgeordneten Subjectivität alter Schreiber den Vorzug gibt vor der wohldressierten Subjectivität eines methodischen modernen Kritikers'[2]).

10. Wie fest sich übrigens J. selbst auf diesem ‚wahren Boden' der Kritik fühlt, zeigen gelegentliche Klagen, die er sich in unbewachten Augenblicken entschlüpfen läßt. Nachdem er bei der Parabel von dem königlichen Hochzeitsmahl und von der großen Abendmahlzeit (Matth. 22, 1—14 und Luc. 14, 15—24), die er natürlich als identisch betrachtet, den Text der Evangelisten behandelt und hie und da auch etwas misshandelt hat, will er ‚gerade um festzustehen, den subjectiven Standpunkt der Evangelisten verlassen' und sich allein der Parabel, wie sie aus Jesu Mund gekommen, unterwerfen. Aber gleich zu Beginn verliert er doch schon ganz den Boden unter den Füßen: ‚Und bei Jesus? Es ist ein trauriges Schicksal, dass wir auch bei dieser Parabel wohl genau wissen, was Matthäus mit ihr beabsichtigte, und was Lucas in ihr fand, aber nur durch kühne Hypothesen uns der Form, in der sie aus Jesu Munde kam, und also ihrem ursprünglichen Grundgedanken zu nähern vermögen'[3]).

Ist es denn ein so ‚trauriges Schicksal', sich ‚auf den wahren und festen Boden zu stellen'? Aber freilich, wenn man ‚nur mit kühnen Hypothesen' arbeiten kann, geht man nicht mehr mit sicherem

[1]) I, 68 f.

[2]) T. K. Cheyne in dem sehr charakteristischen Artikel *Few things needful* in The Expositor Ser. VI, Vol. III. 1901, S. I, S. 259: ‚There is no advantage in preferring the ill-regulated subjectivity of ancient scribes to the trained subjectivity of a methodical modern critic'.

[3]) II, 430. Auch früher hatte er schon betont, es sei ‚lediglich Hypothese, was in diesem Falle über die schriftliche Aufzeichnung von Jesu Worten zurückgreifen will' (II, 246).



Schritte, sondern erhebt sich in kühnem Fluge über den festen Boden. Dass dabei sich zuweilen etwas Schwindel einstellt, oder die Flügel versagen, wie es weiland Ikaros gieng, als er der Sonne zu nahe kam, ist ein trauriges, aber selbstverschuldetes Schicksal. ‚Auch' bei dieser Parabel begegnet ihm nur, was die nothwendige Folge der schrankenlosen Willkür ist, die sich über alle und jede Autorität hinwegsetzt.

Auch solche Geständnisse und Klagen ‚sind nur ein Beweis dafür, dass die ungezügelte Conjecturalkritik in der Exegese, wie in Geschichte, das Anrecht auf ernste Wissenschaft verloren hat'[1]).

11. Dem Fluge der kühnen Hypothesen im einzelnen zu folgen werden wir nicht wagen dürfen; denn J. versichert uns, dass seine ‚Stellung zur Parabelfrage' für jeden gläubigen Exegeten ‚schlechterdings unerschwinglich' ist[2]).

Eine Verständigung ist deshalb auch völlig ausgeschlossen, und es wäre vergebliches Bemühen, durch Concessionen an die Kritik sich der unerschwinglichen Stellung irgendwie nähern zu wollen. Eine ganze Welt trennt da die beiden Heerlager.

Zur Charakteristik der Behandlung, die sich die Evangelisten vonseiten dieser Kritik gefallen lassen müssen, sei nur noch kurz der eine oder andere Punkt hervorgehoben. J. betrachtet als Periode der Aufzeichnung der Parabeln die Zeit der ersten Generationen, ‚in der erhebliche Veränderungen (am hl. Text) noch möglich waren'. Die Wirklichkeit solch erheblicher Veränderungen wird nicht weiter bewiesen, sondern einfach vorausgesetzt, weil sie durch die Differenz der Parallelberichte in den Evangelien unantastbar documentiert sein soll. Deshalb bleibt nur die eine Frage übrig, ‚in welcher Weise, in welchen Richtungen hat man eine Umarbeitung, eine Änderung vorgenommen?' Die Antwort lautet dahin, dass zwei Richtungen wahrzunehmen seien, eine ausmalende und eine ausdeutende[3]).

Ohne auf so viele unbewiesene Behauptungen in diesen und anderen Sätzen einzugehen, wollen wir nur kurz hervorheben, was die Evangelisten mit diesen ausmalenden und ausdeutenden erheblichen Veränderungen der Parabeln Jesu alles geleistet haben sollen.

Marcus ‚hat sich wahrscheinlich zum erstenmal den Kopf darüber zerbrochen, warum wohl Jesus die dunkle Parabelrede so oft angewendet habe . .; er hat die harte Theorie über ihren Zweck unum-

[1]) P. Schanz in Theol. Quartalschrift LXIX. 1887, S. 174.
[2]) I, 194. [3]) I, 183.

wunden hingestellt, an der seine Nachfolger nicht mehr vorbeikamen'[1]): d. h. er hat diese Theorie selbst erfunden, die Frage der Jünger über den Parabelzweck und die Antwort des Heilandes (Marc. 4, 10—12) einfach fingiert und die Früchte seines eigenen Kopfzerbrechens auch den getreulich abschreibenden folgenden Evangelisten als echte Jesusworte übermacht, an denen sie ‚nicht mehr vorbeikamen'.

Weil Matthäus ‚der plastischen Gestaltungskraft ermangelte', zeigt er ‚einen wenig entwickelten Trieb zum Ausmalen, einen desto stärkeren zur Allegorese; so wird immer mehr ‚ein guter Schritt vorwärts gethan auf dem Wege zum Verfall der Parabeln'. Um dessen ‚inne zu werden, braucht man nur die von ihm (Matthäus) fabricierte Deutung der Unkrautparabel (13, 37—43) mit der aus einer Quelle übernommenen Deutung der Säemannsparabel (13, 18—23) zu vergleichen'[2]). Auch Matthäus fingiert also das Gespräch der Jünger mit dem Heiland und unterschiebt diesem Worte von weittragender Bedeutung, die er selber ‚fabriciert' hat.

Lucas muss ‚ein meisterhafter Nacherzähler heißen'; aber auch ‚seine freie Production auf diesem Gebiete mag umfangreicher sein, als die des Matthäus'. ‚Mit Souveränetät behandelt er die Parabeln, an denen er solch Gefallen findet, corrigiert, schmückt, erweitert, wo es ihm gut scheint'[3]). Johannes endlich hat ‚mit imposanter Kühnheit seine Stoffe fast ganz frei geschaffen', aber keine Parabeln nachzuschaffen vermocht[4]).

Nach solchen allgemeinen Grundsätzen und leitenden Principien kann dann auch J. im zweiten, besonderen Theile ‚mit Souveränetät die Parabeln behandeln' und bald diesen, bald jenen unbequemen Zug als von den Evangelisten erfunden beiseite schieben. Aber mag er noch so viele und noch so wichtige Sentenzen und Auslegungen, die sie einstimmig als Worte Jesu berichten, als ihr eigenes Fabricat

[1]) I, 195. J. folgt der ebenso beliebten, wie unbewiesenen Marcushypothese, nach welcher Marcus von den vier Evangelisten zuerst geschrieben und den beiden andern Synoptikern als Hauptquelle gedient haben soll. Von Matthäus meint J. mit bemerkenswerter Genauigkeit, er ‚mag 20 bis 30 Jahre später als Marcus geschrieben haben' (I, 196).

[2]) I, 196. Bei den meisten Kritikern kommt Matthäus übler weg, als Marcus, weil er ‚ein katholisches Evangelium geschrieben hat' (Jülicher, Einleitung[3] S. 242).

[3]) I, 200. 198.

[4]) I, 202.



zurückweisen, er will doch ‚ihre Redlichkeit keineswegs bezweifeln‘, da ‚die Begriffe von geschichtlicher Treue in verschiedenen Zeitaltern und bei verschiedenen Völkern sehr verschieden sind‘[1]).

In der That, es ist ein sehr wahres Wort gewesen, als er von dem traurigen Schicksal derjenigen sprach, die nur durch kühne Hypothesen sich den Worten, wie sie aus Jesu Mund kamen, zu nähern vermögen!

III.

12. Aber was bleibt denn bei diesen kühnen Hypothesen von Jesus selbst noch für diese neueste Parabelauslegung zurecht bestehen? Wir können hier kurz sein, da Jülicher, wenn auch nicht mit musterhafter Klarheit, so doch für jeden verständlich genug es ausspricht, was Jesus für ihn ist. Leider zeigt er auch hierin wieder ein weiteres charakteristisches Merkmal der modernsten ungläubigen Bibelkritik.

Gleich bei der Besprechung des ersten Gleichnisses, das J. in seinem zweiten Theile behandelt, läſst er den Leser über seine Anschauungen von Christus nicht im Ungewissen. Es ist das kurze Bild vom Feigenbaum als Vorboten des nahenden Sommers, von dem die Jünger lernen sollen, daſs die Vollendung des Reiches Gottes bevorsteht, wenn die angegebenen Vorzeichen sich erfüllen (Matth. 24, 32 f. und Parallelen).

Weil Jesus beifügte, daſs ‚dieses Geschlecht nicht vergehen werde, bis dies alles geschieht‘ (Matth. 24, 34), sieht Jülicher in dem Gleichnis und in diesen Worten ein klares Beispiel einer Weissagung Jesu, die sich nicht erfüllt hat. ‚Daſs die Weissagung nicht eingetroffen ist, hat man natürlich nicht zugeben wollen . . Wie gewöhnlich hat der geistliche Eifer nicht bemerkt, daſs er dem Dogma zulieb den Herrn schädigt: bei solchen Erklärungen (wie die gläubigen Exegeten sie geben) enthält das Wort eine Täuschung der Jünger . . Neuere (protestantische) Theologen arbeiten lieber mit dem Ungeschick der Evangelisten, die bei ihrer Composition von eschatologischen Reden immerfort Stücke, die die Römerkriegdrangsale behandelten, übel zusammenschweiſsten mit Worten über die letzten groſsen Zeiten; von Koetsveld erfreut sich sogar an der in allen drei Synoptikern entstandenen

[1]) I, 184.



Verwirrung, weil sie gegenüber der ungläubigen Kritik den sicheren Beweis liefere, dass jene vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben hätten; nachher hätte niemand mehr dies Ereignis mit der allgemeinen letzten Weltnoth vermischen können. Das Sichere ist in Wirklichkeit, dass solche Verwirrung nicht erst Zeitgenossen der jüdischen Katastrophe, und nach 70 erzeugt haben, die späteren Evangelisten haben sie in ihren Quellen schon vorgefunden; und wie viele Spuren immerhin die erlebten Greuel des jüdischen Krieges einerseits und andererseits der Wortlaut sonstiger apokalyptischer Schilderungen von den letzten Dingen in den eschatologischen Reden unserer Synoptiker zurückgelassen haben mögen, die Hauptsache geht eben auf Jesus zurück. Die Abrechnung Gottes mit Israel war ihm nur ein Punkt in der großen Abrechnung mit der Menschheit, die vollzogen sein musste, ehe seine Ideale sich verwirklichen konnten; und da er nicht als ein Mystiker von seinen Idealen zu träumen sich begnügte, sondern mit ihnen lebte, arbeitete, sie auch schon wie mit Händen greifbar vor sich sah, musste er beides, Zerstörung und Heil von der nächsten Zukunft erwarten; was er eine Zeit lang vielleicht selber noch an der Spitze seiner Getreuen bis zum seligen Ende durchzukämpfen gedacht hatte, das mussten, nachdem sein Tod ihm gewiss geworden, die Jünger durchmachen, um nach bestandener Probe sich mit ihm, dem Wiederkehrenden zu vereinigen . . Wenn vieles, was sich nicht so erfüllt hat, wie Jesus hoffte, doch in unsern Evangelien steht, so beweist das nur, wie fest jene Worte in den Herzen der Gläubigen hafteten, dass die Evangelisten sie gar nicht übergehen konnten: über die Verlegenheiten, die die widersprechende Erfahrung schuf, half man sich durch Deutung hinweg, nicht durch Streichung'[1].

[1]) II, 7—9. Ähnliche Auslassungen findet man zB. bei der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum (II, 446 f.), wo zugleich über die Verfluchung des Feigenbaumes am Wege von Bethanien nach Jerusalem die Rede ist. Nach dem ‚ursprünglichen Sachverhalt', meint J., wäre diese Verfluchungsgeschichte ‚eine legendarische Vergröberung und Ausmalung eines Jesuswortes, das Marcus 11, 14 ziemlich correct überliefert haben mag (‚Hinfort wird niemand mehr Frucht von Dir genießen') und das den Jüngern — ohne alle sinnbildliche Bedeutung — die Nähe der Endkatastrophe einprägen sollte: Hat der Baum heute keine Frucht, nun es bleibt nicht mehr Zeit genug übrig, dass er später noch welche treiben könnte; so nahe ist die Vollendung des Reiches Gottes'. Darin irrte Jesus mit dem ‚ängstlichen Glauben jener Zeit', und so ‚würde sich doch wohl

Obwohl man auch hier die ‚musterhafte Klarheit‘ vermissen könnte, so ist doch eines hinlänglich klar: Jesus ist für den modernen Verbesserer der Apostel nichts weiter als der bloße, dem Irrthum unterworfene Mensch, der nicht bloß selbst von seinen trügerischen Idealen träumte, sondern auch andere damit in Irrthum führte. Und die Wissenschaft, die so den Herrn zu einem idealen Schwärmer und Träumer herabwürdigt, wagt es noch, für die Ehre des Herrn gegen die gläubige Exegese zu eifern!

Es ist ein ganz verdientes ‚trauriges Schicksal‘, dass diese neueste Parabelauslegung gerade dort, wo die wahre Wissenschaft für die Kenntnis der Parabeln sich am meisten nutzbar machen könnte, am allerwenigsten leistet. Vielleicht bietet sich ein anderes Mal Gelegenheit, an einigen Beispielen zu zeigen, mit welcher Unkenntnis von Land und Leuten und ihren mannigfachen Verhältnissen solche kritische Forscher an die Auslegung jener Worte der göttlichen Weisheit herantreten, die gerade auf diesem realen Untergrunde die farbenprächtigsten Bilder von dem Reiche der Himmel entwerfen.

Auch von dieser neuesten Parabelauslegung gilt in der That das Wort des Apostels: ‚Erit tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus; et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur‘ (2 Tim. 4, 3 f.).

---

alles am einfachsten erklären lassen‘ ohne jedes Wunder, quod erat demonstrandum.

Der Katholicismus im zwanzigsten Jahrhundert[1]) nach Professor Dr. Ehrhard.

Von **Michael Hofmann** S. J.

Wenige Werke, welche in den letzten Jahren auf dem katholischen Büchermarkt erschienen sind, haben ein ähnlich lebhaftes Interesse geweckt, aber auch eine so verschiedene Beurtheilung gefunden, wie das jüngste Buch des Wiener Universitätsprofessors Dr. Ehrhard. Um zunächst von den Stimmen ganz zu schweigen, welche aus dem kirchenfeindlichen Lager laut geworden sind — so weit uns bekannt, haben sich dieselben sehr anerkennend über die von E. neuerdings in Anregung gebrachten Ideen und Vorschläge ausgesprochen — hat das in Rede stehende Werk gerade in katholischen Kreisen eine sehr verschiedenartige, vielfach geradezu entgegengesetzte Kritik erfahren. Einig war man nur darüber, dass E. in manchen Partien seiner jüngsten Arbeit sehr Gutes, ja Vorzügliches geleistet hat, und dass kein Zweifel erhoben wurde gegen die Aufrichtigkeit seiner ehrenvollen Versicherung: ‚Der Geist aufrichtiger Wahrheitsliebe verbunden mit einer treuen und herzlichen Anhänglichkeit an die katholische Kirche als die Trägerin des wahren und ganzen Christenthums'[2]) habe ihn bei Abfassung der Schrift beseelt.

Während z. B. das durch die österreichische Leogesellschaft herausgegebene Allgemeine Litteraturblatt E.'s jüngste Leistung als ‚eine Waffe, geschmiedet aus dem edelsten Metall tiefgründiger Wissen-

---

[1]) Der volle Titel: ‚Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit von Dr. Albert Ehrhard, o. ö. Professor an der Universität Wien. Vierte bis achte revidierte Auflage. Stuttgart und Wien 1902. Jos. Roth'sche Buchhandlung. S. XVI + 416.

[2]) Wenn nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerkt wird, sind die Citate der jüngsten Auflage entlehnt.



schaft'[1]) bezeichnet, bekennt Universitätsprofessor Dr. Schrörs in Bonn: ‚Den Fachgenossen wird es, fürchte ich, wie mir ergehen, dass sie sich fast Seite um Seite zum Widerspruch gereizt fühlen'[2]). Er begründet dieses Urtheil mit einer ansehnlichen Reihe von lapsus calami und memoriae, sowie schiefen, unhaltbaren oder auch unzweifelhaft irrthümlichen Behauptungen und Auffassungen, welche in E.'s Buch sich vorfinden, so dass der Leser nicht umhin kann, auch die weitere Kritik Schrörs als berechtigt anzuerkennen: ‚Das Buch ist mit fliegender Feder geschrieben . . es gelingt dem Verfasser nicht immer, den hohen geschichtsphilosophischen Flug, den er nimmt, zu halten; die Darstellung streift mitunter nahe den Sandboden der Compendien . .'

Professor Dr. Hirn hinwieder hebt in der ‚Kultur'[3]) die ‚geistesgewaltige Gewandtheit' des Verfassers hervor und schließt sein glanzvolles Referat mit einer Warnung an Recensenten: ‚Freilich sah man noch selten einen ragenden Thurm, um den nicht Raben kreisten und kreischten'. ‚Gegenüber all den Vorzügen erschiene es (ihm) kleinlich, sich über untergeordnete einzelne Punkte, worüber man ja anderer Meinung sein kann, mit Ehrhard auseinanderzusetzen'. — Theologieprofessor Dr. Rieder fällt über E.'s Buch als ganzes das Urtheil: es ‚wirkt gewiss für Viele wie eine herrliche Apologie jener Kirche, welche eines unwahren Schmuckes nicht bedarf' — kann aber nicht umhin, mehrere sachliche Ausstellungen zu machen und zu schreiben: ‚Man würde sich täuschen, wenn man in dem Werke neue Resultate einer gelehrten Forschung erwarten wollte'[4]).

Auch in Hinsicht auf einzelne Partien im Ehrhard'schen Buche giengen die Urtheile katholischer Recensenten weit auseinander. Um nur einen Punkt herauszuheben, wurde in den historisch-politischen Blättern ‚die Erörterung des Jesuitenordens' als ‚ein wahres Cabinetsstück' bezeichnet, und nach Dr. Hirn ‚findet der Jesuitenorden bei Ehrhard eine ganz und gar vorurtheilsfreie Würdigung'[6]). Anderer Meinung war aber Dr. Schrörs[7]), und P. Duhr zählt in der Mon-

[1]) Nr. 1. 1. Jänner 1902.
[2]) Theologische Revue Nr. 2. 23. Jänner 1902.
[3]) 1902. 3. Heft.
[4]) Katholische Kirchenzeitung 1902 Nr. 16.
[5]) 129 B. 1. Heft.
[6]) Kultur 1902. 3. Heft.
[7]) Theol. Revue Nr. 2. 1902.

tagsbeilage zur Kölnischen Volkszeitung[1]) eine nicht geringe Anzahl von geschichtlichen Irrthümern auf, welche E. bei Darstellung der Gesellschaft Jesu unterlaufen sind.

Bekannt ist auch, wie andere katholische Recensenten noch viel schwerwiegendere Bedenken gegen das vielgelesene Buch erhoben, und mehr oder weniger eingehend zu begründen gesucht haben. So Dompfarrer Dr. Braun in Würzburg in seiner umfangreichen Broschüre[2]); Theologie-Professor Dr. Einig in Trier im Pastor bonus[3]); Theologie-Professor Dr. Fuchs in Linz in der Linzer Quartalschrift.[4]) Allen voran hatte der in gelehrten, speciell socialwissenschaftlichen Kreisen mit Recht hochgeschätzte Redemptorist P. Rösler mit einer Reihe von Artikeln im Wiener Vaterland[5]) den Reigen eröffnet. Nach sachlichen, in vornehmem Ton gehaltenen Erörterungen charakterisierte er Ehrhards Werk als ‚die feinste und vornehmste und darum bedeutendste Parteischrift, die der liberale Katholicismus seit seiner Niederlage durch das Vaticanum in deutscher Sprache hervorgebracht hat‘.

Nachdem über das Ehrhard'sche Buch als Ganzes schon so viele Urtheile abgegeben wurden, sei es gestattet, im Folgenden nur Einen Punkt näher ins Auge zu fassen: Die Anklage des P. Rösler und Anderer, nämlich, dass im Werke E.'s Ideen des sogenannten liberalen Katholicismus zum Ausdruck kommen; mit anderen Worten: Kann Ehrhard's ‚Der Katholicismus im 20. Jahrhundert‘ als eine Parteischrift des liberalen Katholicismus mit Fug und Recht bezeichnet werden? Ausdrücklich sei betont, dass sich diese Frage keineswegs

---

[1]) Nr. 8. 1902.

[2]) Bedenken über Dr. Ehrhards Vorschläge zur Versöhnung der modernen Kultur und des Protestantismus mit der katholischen Kirche. Linz-Urfahr 1902. S. 156.

[3]) 14. Jahrg. 6. Heft; inzwischen auch in Broschüren-Form erschienen: ‚Katholische Reformer‘. Trier. Paulinusdruckerei. S. 39.

[4]) 1902. II. H.

[5]) 1902. Nr. 375 (29. Dez. 1901), 8, 13, 14, 18, 20 (Jänner 1902). Die Art und Weise, mit welcher besonders P. Rösler und Dr. Braun von der jüdischen und bedauerlicherweise zum Theil auch von der katholischen Presse angegriffen wurden, entsprach sehr wenig dem literarischen Anstand, noch viel weniger aber der Hochachtung vor der freien Meinungsäußerung.

auf die persönlichen Gesinnungen und Absichten des hochw. Herrn Verfassers bezieht; der Adel seiner Gesinnung steht nach dem offenen, von Liebe zur katholischen Kirche getragenen Bekenntnis am Schluss des Vorwortes zur ersten Auflage außer allem Zweifel. Die Untersuchung erstreckt sich einzig und allein auf die in seinem Buche ausgesprochenen und verfochtenen Ideen.

* * *

Prälat E. hat sich ein hohes, ja durch menschliche Kräfte allein unerreichbares Ziel gesteckt: ‚Die Aussöhnung der modernen Welt mit dem Katholicismus durch die Anerkennung seines göttlichen Charakters und Inhaltes, sowie seiner unbedingten religiösen Verpflichtungskraft; andererseits die Wiedergewinnung des modernen Geistes selbst für das wahre und lebendige Christenthum durch die Missionsarbeit der katholischen Kirche, und durch diese Versöhnung die Rettung der modernen Gesellschaft‘ (337). Fürwahr ein hohes, erhabenes Ziel, würdig eines echt apostolischen Herzens[1]). Ebenso gewiss aber bleibt, dass ‚die Frage,

[1]) Sehr wünschenswert und die Klarheit fördernd wäre es freilich gewesen, wenn E. etwas genauer bezeichnet hätte, was er unter moderner Welt, modernem Geist, moderner Cultur, Culturwelt usw. versteht. Ohne Distinction wird man wohl schwerlich zu voller Klarheit und Präcision des Fragepunktes gelangen. Prälat E. hätte hierin von Pius IX. lernen können, der in seiner Allocution Jamdudum vom 18. März 1861 sprach: ‚Huiusmodi igitur civilitati posset ne unquam Romanus Pontifex amicam protendere dexteram, et cum ea foedus concordiamque ex animo inire? Vera rebus vocabula restituantur, et haec Sancta Sedes sibi semper constabit. Siquidem ipsa verae civilitatis continenter fuit patrona et altrix: atque historiae monumenta eloquentissime testantur ac probant, omnibus aetatibus ab eadem Sancta Sede in disiunctissimas quasque et barbaras terrarum orbis regiones veram rectamque fuisse invectam morum humanitatem, disciplinam, sapientiam. At cum civilitatis nomine velit intelligi systema apposite comparatum ad debilitandam ac fortasse etiam delendam Christi ecclesiam, nunquam certe quidem haec Sancta Sedes et Romanus Pontifex poterunt cum huiusmodi civilitate convenire. *Quae* enim, ut sapientissime clamat Apostolus, *participatio iustitiae cum iniquitate, aut quae societas luci ad tenebras! Quae autem conventio Christi ad Belial?*‘ (2 Cor. VI, 14. 15).

wie diese Versöhnung erreicht werden kann, zu den schwierigsten Problemen der kirchlichen Gegenwart gehört. Sie bietet der Betrachtung eine doppelte Seite, eine culturelle und eine religiöse' (337). E. beabsichtigt ‚nur die cultnrelle Seite der Frage zu behandeln' (338).

Es ist von vorneherein einleuchtend, dass die Lösung einer so umfassenden und schwierigen Aufgabe ein hohes Maß von Überlegung, Kenntnis und Klugheit erfordert. Welche Mittel empfiehlt nun Prälat E. den Katholiken der Gegenwart zur Lösung dieser Frage? Vor allem möglichstes Entgegenkommen gegenüber den Vertretern der modernen Cultur; mit anderen Worten: Einschränkung der Forderungen an die moderne Welt auf das ganz nothwendige Maß. Dieser Friedensschluss mit der modernen Welt ‚fordert von der katholischen Kirche weder die Verleugnung irgend eines ihrer wesentlichen Grundsätze theoretischer oder praktisch-kirchlicher Natur noch das principielle Brechen mit ihrer Vergangenheit. Da aber das Mittelalter' (dasselbe gilt logisch von jeder anderen Zeit) ‚auf keinem Gebiet der kirchlichen Wirksamkeit einen absoluten Wert besitzt, mit Ausnahme der consequenten Entwicklung der dogmatischen Lehren, so darf keine seiner . . Erscheinungen und Leistungen in ihrem ganzen Inhalt als bindend für die Gegenwart betrachtet werden . . eine erste hochwichtige katholische Aufgabe der nächsten Zukunft besteht also in der Abstreifung alles dessen, was . . nur eine relative Berechtigung besaß ‚im Lichte der wesentlichen Ziele der katholischen Kirche aber betrachtet, sich als eine Unvollkommenheit darstellt' (352). Nun hat nach E. absoluten Wert nur das Dogma, woraus mit logischer Consequenz sich ergibt, dass alle Wahrheiten und Einrichtungen in der Kirche, welche nicht als Dogma definiert sind oder nicht zum Wesen der Kirche gehören, fallen gelassen werden können, besonders wenn sie der Aussöhnung mit der modernen Welt hinderlich im Wege stehen. Wiederholt legt E. das nahe: ‚Für den Katholiken hat die Unfehlbarkeitserklärung ihre befreiende Wirkung . . dadurch erwiesen, dass sie die Grenzen, innerhalb welcher die Thätigkeit des Papstes als des Oberhauptes der katholischen Kirche einen absoluten Wahrheitsinhalt besitzt (in der ersten Auflage ‚einen absolut verpflichtenden Charakter besitzt S. 276) . . sehr eng gezogen hat. Denn es ist damit zugleich festgestellt, dass ihre Thätigkeit außerhalb dieser Grenzen den Anspruch auf göttliche Wahrheit und Heiligkeit nicht erhebt' (265, 266) (in der ersten

Auflage: ‚Dass all ihre Thätigkeit außerhalb dieser Grenzen zeitgeschichtlichen und persönlichen Charakters ist‘ 276). Scharf betont sodann Prälat E.: ‚Unsere Gegner lieben es, den wesentlichen Unterschied zeitgeschichtlicher Bestrebungen und persönlicher Auffassungen von den absolut giltigen Normen und Dogmen der katholischen Kirche zu verwischen . . Diesem Vorgehen gegenüber muss mit aller Entschiedenheit betont werden, dass . . für die wesentliche Würdigung der katholischen Kirche . . einzig und allein die dogmatischen Grundsätze maßgebend sind, nach welchen die Personen sich zu richten haben‘; nur die dogmatischen Grundsätze haben ‚absolute Geltung‘, alles übrige besitzt ‚nur relative Bedeutung‘ (267, 268). Darum bedeutet nach E. ‚das neue Dogma‘ der Unfehlbarkeit des Papstes ‚vielmehr die Befreiung von einer Reihe von Unsicherheiten, die früher auf diesem Gebiete herrschten‘ (268), womit mehr als nahe gelegt wird, dass der Katholik nur durch Entscheidungen ex cathedra gebunden sei; was also nicht Dogma ist, mithin nicht absoluten, sondern nur relativen Wert besitzt, bildet für den Katholiken keine eigentliche Fessel. E. übersieht hier ein sehr wichtiges Moment. Das vaticanische Concil hat allerdings definiert, dass dem Papste unter gewissen Voraussetzungen dieselbe Unfehlbarkeit, wie der Gesammtkirche, zukomme; es hat aber keineswegs den Umfang der kirchlichen Lehrautorität auf die eigentlichen Offenbarungswahrheiten beschränken wollen; darüber wurde nichts entschieden.

Ist demnach E's Auffassung richtig? Nein! Pius IX. betonte in seinem Schreiben, das sich auf die Gelehrtenversammlung zu München im Jahre 1863 bezog: Die schuldige Unterwürfigkeit dem kirchlichen Lehramte gegenüber beschränke sich nicht auf das reine Dogma. In der berühmten Encyklika Quanta cura vom 8. December 1864 verkündet Pius IX. in feierlichster Weise der ganzen katholischen Welt: ‚Wir können die Keckheit, Anmaßung, derjenigen nicht mit Stillschweigen übergehen, welche, indem sie die gesunden Lehren nicht vertragen, behaupten, dass man den Urtheilssprüchen und Decreten des Apostolischen Stuhles . . . . so lange als dieselben nicht die Dogmen des Glaubens und der Sitten berühren, die Zustimmung und den Gehorsam versagen könne, ohne sich zu versündigen, und ohne irgendwie sein katholisches Bekenntnis zu beeinträchtigen. Wie sehr diese Lehre dem katholischen Dogma von der dem römischen Papst von unserm Herrn Jesus Christus übertragenen

Vollgewalt, die allgemeine Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren, zuwiderläuft, wird jedermann deutlich einsehen und begreifen'. Im Syllabus sodann, welcher mit der eben citierten Encyklika zugleich an alle Bischöfe gesendet wurde, verurtheilte der Statthalter Christi auf Erden folgenden Satz (22.): ‚Die Verpflichtung, welche katholische Lehrer, Professoren und Schriftsteller durchaus bindet, beschränkt sich bloß auf jene Dinge, welche durch unfehlbares Urtheil als Glaubensdogmen, die von allen fürwahrgehalten werden müssen, vorgestellt werden.'

Die Unfehlbarkeitserklärung auf dem Vaticanum hat hierin keine ‚befreiende Wirkung' ausgeübt. Leo XIII. versichert vielmehr ganz in Harmonie mit seinem Vorgänger: ‚Bei Erledigung der Frage, wie weit die Grenzen des Gehorchens sich ausdehnen, möge niemand die Ansicht hegen, als ob die Autorität der von Gott bestellten Oberhirten und namentlich diejenige des römischen Papstes nur dann Gehorsam beanspruche, wenn es sich um Glaubenssätze handelt, deren hartnäckige Leugnung die Schuld der Häresie nach sich zieht' (Sapientiae Christianae, 10. Jänner 1890). Die Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster bezeichnen in ihrem berühmten[1]) Hirtenschreiben vom 29. December 1900 als Kennzeichen eines liberalen Katholiken den Geist: ‚welcher sich aller Antriebe des Glaubens und des frommen Gehorsams so lange entledigt, bis kaum eine andere Gesinnung sich erhält, als der Wunsch, wirkliche Häresie zu vermeiden.'

Es ist darum, objectiv beurtheilt, liberaler Katholicismus, d. h. Inanspruchnahme einer falschen und unbefugten Freiheit, wenn man die Lehrautorität der katholischen Kirche oder des Papstes derart auf das bloße Dogma beschränkt, und die bloß relative Bedeutung der übrigen Enunciationen der kirchlichen Autorität so sehr hervorhebt, dass kein Wort übrig bleibt für die Verpflichtung innerer Unterwerfung gegen die letzteren. — Umgekehrt wird aber von Ehrhard der theologischen Wissenschaft viel mehr zugeschrieben, als ihr gebürt: Die

[1]) Die versammelten Bischöfe brachten ihr zeitgemäßes Hirtenschreiben, ‚Die Kirche und der liberale Katholicismus' zur Kenntnis des hl. Vaters mit der Bitte, Er möchte Sich äußern, ob dasselbe seinen Anschauungen entspreche. In einem eigenen Schreiben vom 11. Februar 1901 ertheilte Leo XIII. den genannten Bischöfen ‚wegen aller dieser Maßnahmen in hohem Maße Lob und Billigung: In der That ist der Hirtenbrief weise und inhaltreich. Vom hl. Geist als Bischöfe bestellt, um die Kirche Gottes in den Euch zugewiesenen Sprengeln zu leiten . . habt ihr die Forderungen, die zu erfüllen sind, zeitgemäß und klug dargelegt'.

‚Aufgabe' nämlich ‚dem kirchlichen Leben Richtung und Inhalt zu geben' (60); ja noch mehr: weil die theologische Wissenschaft das einstmals nicht that, so ‚fehlte es den Organen der Kirche an der nöthigen Erleuchtung und an dem rechten Maßstabe, um die richtigen Wege zu erkennen, die das praktische kirchliche Leben hätte einschlagen müssen' (60). Die Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster würden sagen: ‚das nennt man liberal-freigebig mit fremdem Recht und Eigenthum, mit den heiligen Vorzügen Christi und seiner Kirche. Die Ausübung dieser falschen Freigebigkeit characterisiert den liberalen Katholiken.'

Dass Prälat Ehrhard mit diesem Mittel der Aussöhnung, mit der Abschwächung der kirchlichen Lehrautorität nämlich, beziehungsweise mit der Einschränkung derselben auf das Dogma, in das Fahrwasser des sogenannten liberalen Katholicismus gerathen ist, findet eine Bestätigung in seiner Auffassung vom Syllabus (S. 256 ff.). Ehrhard beurtheilt denselben in dem Satze: ‚den Charakter einer dogmatischen Entscheidung besitzt nun der Syllabus absolut nicht' — und zieht daraus den Schluss: ‚Die Tragweite des Syllabus als solcher ist demnach vorwiegend eine historische, zeitgeschichtliche, und charakterisiert seine Aufstellung als einen Act der Nothwehr seitens der kirchlichen Autorität gegenüber den maßlosen Angriffen, die der Liberalismus der Mitte des 19. Jahrhunderts gegen die katholische Kirche schleuderte. Wie der Angriff, so war daher auch die Vertheidigung zeitlich bestimmt und polemisch zugespitzt.' E. gibt auch deutlich zu verstehen, dass in den verurtheilten Sätzen, ‚berechtigte Momente' sich fanden; dass dieselben zwar nicht ‚die abgeklärte Gestalt der reinen Wahrheit und des unzweifelhaften Rechtes' aber doch ‚eine Mischung von Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht' repräsentieren (257, 258). In Hinsicht auf den verurtheilten Satz 76 ‚Die Abschaffung der weltlichen Herrschaft des Apostolischen Stuhles würde die Freiheit und das Glück der Kirche sehr fördern' bemerkt E. ‚Man kann' (also nicht muss?) ‚trotzdem dem Syllabus zustimmen' (E. hält nämlich die Wiederherstellung des Kirchenstaates eher für schädlich als vortheilhaft). Dass mit dieser abschwächenden Auffassung die Tragweite des Syllabus unzweifelhaft unterschätzt wird, steht außer Frage. Pius IX. hat in der den Syllabus einführenden Encyklika Quanta cura eine ganz andere Sprache geführt: ‚Inmitten einer so großen Verkehrtheit schlechter Meinungen Unserer Apostolischen Pflicht eingedenk, und voll Besorgnis für unsere heilige Religion, für die gesunde Lehre und

das Heil der Seelen, die uns anvertraut sind, und zugleich für das wahre Wohl der menschlichen Gesellschaft, erheben Wir Unsere Apostolische Stimme und verurtheilen, verwerfen und verdammen Kraft Unserer Apostolischen Autorität alle Sätze insgesammt und im einzelnen, die in diesem Schreiben aufgezählt sind, und wollen und befehlen, dass alle Söhne der katholischen Kirche sie gleichmäßig verurtheilen, verwerfen und verdammen.' Gelten diese entscheidenden Worte direct auch nur jenen Sätzen des Syllabus, welche auch in der Encyklika Quanta cura gebrandmarkt werden, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass sie für den ganzen Syllabus von hoher Autorität und verpflichtender Kraft sind. Noch am 20. April 1875 erklärte Pius IX.: ‚es genügt nicht, dem heiligen Stuhl Ehrfurcht zu erweisen. Man muss auch den Gehorsam gegen den Syllabus und die Infallibilität bethätigen.' Es kann dem Kirchengeschichtsprofessor auch nicht unbekannt sein, welche Stellung der katholische Episkopat man darf wohl sagen der ganzen Welt dem Syllabus gegenüber eingenommen hat; wie beispielsweise 13 Erzbischöfe und 62 Bischöfe Frankreichs feierlich Protest dagegen erhoben, dass die Regierung die Veröffentlichung desselben verboten; wie die Bischöfe Oberitaliens ihrem Beispiele gefolgt; wie der Episkopat des katholischen Erdkreises in Hirtenschreiben an die Gläubigen, in spontanen Zustimmungsadressen an den heiligen Vater selbst, speciell gelegentlich der Vorarbeiten für das Vaticanum, ebenso auf Diöcesan-, Provincial- und National-Concilien seine volle Zustimmung zum Urtheile des Nachfolgers Petri betheuerte. Ehrhard's Auffassung hätte dem Episcopat ganz unerhört erscheinen müssen. Die Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster belehren in dem angeführten Hirtenschreiben aus jüngster Zeit ihre Gläubigen also: ‚Von der Zustimmung, welche die Kinder der Kirche ihrer Leitung schulden, erklärte Pius IX. in seinem Apostolischen Schreiben vom 11. December 1862, dass es . . ‚die Pflicht jedes Philosophen ist, der ein Sohn der Kirche zu sein wünscht, niemals Sätze aufzustellen, welche der Lehre der Kirche widerstreben, und jegliche Behauptung zurückzunehmen, welche sich die Censur der Kirche zugezogen hat. Die entgegengesetzte Meinung erklären wir für durchaus irrig und im höchsten Grade schädlich für den wahren Glauben der Kirche und für ihre Autorität'. — Sehr richtig urtheilt darum der Bonner Universitätsprofessor Schrörs[1]) „Mit dem Syllabus findet sich

[1]) Theologische Revue 1902 Nr. 2 S. 62.

(E.) zu rasch und zu leicht ab. Ihm den ‚Charakter einer dogmatischen Entscheidung‘ absolut abzusprechen und ihm nur eine ‚wesentlich historische, zeitgeschichtliche Tragweite‘ zuzuerkennen, geht nicht an. Denn abgesehen von der bekannten Ansicht sehr angesehener Theologen, gibt es zwischen einem *dogma fidei divinae* und einer bloß disciplinären und provisorischen Verfügung noch eine sehr wichtige Mittelstufe‘. Wenn E. nahe legt, Leo XIII. hätte in mehreren, in den Syllabus einschlägigen Fragen durch vollständiges Fallenlassen ‚jener polemischen Zuspitzung‘ den Syllabus selbst gemildert, so sei bemerkt, dass Leo XIII. in seiner berühmten Encyklika Immortale Dei vom 1. November 1885 abermals den Syllabus und seine Autorität in Erinnerung gebracht hat mit den Worten: ‚Pius IX. hat aus den am meisten verbreiteten Irrthümern mehrere gebrandmarkt und sie alsdann zusammengestellt, damit nämlich die Katholiken inmitten einer so großen Flut von Irrthümern einen sicheren Wegweiser hätten (ut in tanta errorum colluvione haberent catholici homines, quod sine offensione sequerentur). — Mit Recht sagt darum Professor Einig in seiner ausgezeichneten Kritik[1]) des Ehrhard'schen Buches: ‚Der Syllabus ist freilich aus seiner Zeit heraus entstanden, und gilt für seine Zeit, aber er gilt auch für jegliche Zeit, in welcher die den dort aufgestellten Irrthümern . . . entgegenstehenden Wahrheiten ihre Geltung haben, d. h. für alle Zeit, ganz besonders auch für unsere Zeit; und es wäre geradezu unverantwortlich, wenn Katholiken diese magna Charta der, nicht zwar gegen die moderne Cultur, aber gegen die Irrthümer der modernen Cultur feierlich verkündeten katholischen Wahrheiten zerreißen wollten.

Im Zusammenhang mit der ‚befreienden Wirkung‘, welche die Unfehlbarkeitserklärung für den Katholiken nach Ehrhard in sich schließt, steht die — nach den bisherigen Darlegungen fast selbstverständliche Behauptung: ‚Was aber vom Papst gilt‘ (dass nämlich außer dogmatischen Entscheidungen ‚alle ihre Thätigkeit nur zeitgeschichtlichen und persönlichen Charakters ist‘ (1. Aufl. S. 276), ‚das trifft noch viel mehr zu für die römischen Prälaten und Congregationen, sowie für alle übrigen Vertreter der kirchlichen Autorität‘ (266). Wenn nun auch offen zu Tage liegt, dass den päpstlichen Aussprüchen, wie beispielsweise im Syllabus, eine viel höhere Autorität

[1]) Pastor bonus XIV. Jahrg. 6. Heft, S. 274.



eigen ist als den Congregationsentscheidungen, so muss doch die eben citierte Auffassung Ehrhards ähnlich taxiert werden wie seine Anschauung über die päpstliche Autorität — als zu freigebiges, zu weit gehendes Zugeständnis. Lassen wir die Bischöfe der Kirchenprovinz von Westminster ihr Gutachten abgeben: sie führen unter einigen ‚von jenen Theorien, die im Namen der Wissenschaft, der Kritik und des modernen Fortschrittes aufgestellt werden' auch die folgende an: ‚Das Lehramt der Kirche soll auf die Artikel oder Definitionen des katholischen Glaubens eingeschränkt werden; es sei gestattet, ihre übrigen Entscheidungen zu verwerfen . . . ihre Autorität und namentlich diejenige der römischen Congregationen zu verkleinern.' Sie fassen am Schlusse ihr Urtheil in die Worte zusammen: ‚Der eine oder der andere von diesen und ähnlichen Irrthümern, welche mehr oder weniger schwach verhüllte Angriffe auf Rechte und Freiheiten der Kirche sind, werden bei mangelhaft unterrichteten und liberalen Katholiken angetroffen.'

Die edle Absicht, von welcher Prälat E. bei Anempfehlung dieses ersten Mittels für ‚Aussöhnung der modernen Welt mit dem Katholicismus' beseelt war, darf bei Beurtheilung des Wertes und Inhaltes seines Buches nicht allein in Rechnung gezogen werden: ebensowenig, als man ein Kunstwerk nach der guten, idealen Absicht seines Meisters allein bewerten darf. Die Abschwächung resp. Einschränkung der kirchlichen Autorität, wie sie in den oben angeführten Darlegungen zu Tage tritt, offenbart aber deutlich das Mal des sogenannten liberalen Katholicismus, von welchem Leo XIII. in seinem Schreiben an die Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster das Urtheil fällt. ‚Nur allzusehr bekannt ist das theils schon drückende, theils drohende Verderben, welches aus jenen falschen Ansichten hervorgeht, die man allgemein mit dem Namen des liberalen Katholicismus zu belegen pflegt.'

* * *

Stehen zwei Parteien einander feindlich gegenüber, so kommt es nicht selten vor, dass die Zwietracht oder Feindschaft mehr oder weniger von beiden Seiten verschuldet ist. Will jemand im letztgenannten Fall als Friedensvermittler wirken, so muss er beide Parteien zur Einsicht ihrer Fehler, wodurch die Zwietracht entstand oder Nahrung findet, führen, damit durch gegenseitiges Entgegenkommen die Versöhnung ermöglicht werde. Der Friedensengel hat

aber in solchen Fällen zumeist eine sehr schwierige Aufgabe. Er muss sich vor allem sorgfältig hüten, die Fehler der einen Partei zu vergrößern, jene der andern hingegen zu verschleiern; denn thut er dies, so beleidigt und kränkt er die Ersteren und macht ihre Gegner vielleicht noch kampflustiger und weniger geneigt, im Interesse des Friedens ernstliche Opfer zu bringen.

Nicht bloß zwei Parteien, sondern vielmehr zwei große feindliche Heerlager — den Katholicismus und die Vertreter der modernen Cultur — zu vereinen hat Prälat Ehrhard sich zum edlen Ziel gesteckt. Weil aber an dem großen Gegensatz die Vertreter beider Parteien ihren Schuldantheil tragen, so erachtet der Friedensvermittler ‚die ruhige unparteiische, jede Einseitigkeit und unberechtigte Apologetik vermeidende, die historische Wahrheit rückhaltlos zur Geltung bringende, von echt wissenschaftlichen Grundsätzen beherrschte Untersuchung der einschlägigen Fragen . . für das einzige innerlich zulässige und wahrhaft erfolgreiche Mittel, um derartige geistige Bewegungen . . wirksam zu bekämpfen‘ (VIII). Später wird dieser Grundsatz noch einmal betont: ‚Das oberste Gesetz historischer Forschung, Darstellung und Beurtheilung ist das Gesetz der Objectivität und Unparteilichkeit‘ (46).

Sehen wir nun zu, wie E. diesen Grundsatz zur Ausführung bringt. Eine auch nur etwas achtsame Lectüre des vielgerühmten Buches muss jedermann überzeugen, dass Ehrhard gegenüber Angehörigen des eigenen Lagers es gar zu leicht nimmt mit viel zu sehr verallgemeinerten Vorwürfen — er touchiert die Schatten nicht selten allzusehr. Um aus den zahlreichen Stellen, gegen welche dieser Vorwurf erhoben werden muss, nur einige hervorzuheben: ist es denn wahr, dass eine ‚hyperconservative Stimmung‘ existiert, ‚die manchen kirchlichen Kreisen von Jugend an sich einprägt und nothwendig dazu führt, alles Alte festzuhalten, alles Neue von sich zu weisen, ohne die Schäden des Alten oder die Vorzüge des Neuen genau ins Auge zu fassen‘? (S. 15). Noch unberechtigter ist der Vorwurf, dass man ‚bis zur Stunde in weiten katholischen Kreisen . . sich verpflichtet fühlt, alles zu billigen, was im Mittelalter auf kirchlichem Gebiete geschah, alles zu vertheidigen, was zum Gegenstand von Angriffen gemacht wird‘ (45). ‚Das oberste Gesetz historischer Darstellung‘, die Objectivität nämlich, dictierte auch sicherlich nicht den Satz: ‚Verschwunden ist der mittelalterliche Bischof mit dem Schwerte in der einen und dem Hirtenstab in der

andern, sehr oft in der schwächeren Hand' (327), und insinuierte ebensowenig den Satz: die ,Neuscholastik (wolle) eine einfache Repristinierung der Scholastik des Mittelalters', . . und ,lasse sich von der Anschauung beherrschen, als könne es eine Zeit geben, in welcher die Sonne der Wahrheit aufgehört hätte, jeden Menschen zu erleuchten, der in diese Welt kommt, und als könne eine Geistesarbeit von nahezu 600 Jahren sich außerhalb der Bahnen der Vorsehung bewegen' (255). Später wird ganz allgemein ,die extreme Neuscholastik im 19. Jahrhundert' nochmals angeklagt (308); ,extreme Anschauungen' sind aber ,von vornherein verwerflich' (46); ob hier nicht auch ,extreme' Beschuldigungen vorliegen? — ,Die bisherigen Versuche die wahren Resultate des modernen Denkens der katholischen Theologie einzuverleiben, sind allerdings bisher fast alle fehlgeschlagen' (252): dieser Satz hat auf die ,Neue Freie Presse' besonderen Eindruck gemacht — darum schrieb sie ihn ab und setzte ein Ausrufungszeichen dazu. Aber wenn doch diese ,wahren Resultate des modernen Denkens', welche der katholischen Theologie einverleibt werden sollen — auch genannt würden; viele würden dem Herrn Prälaten dankbar dafür sein. — ,Besiegung der modernen antichristlichen Philosophie durch die Anerkennung ihrer Wahrheitselemente und die Ausscheidung ihrer Irrthümer, das ist das Losungswort der katholischen Theologie der Gegenwart' (253) — ruft E. aus; wenn man zwischen Naturwissenschaften und moderner antichristlicher Philosophie unterscheidet, und die wahren Errungenschaften der ersteren sorgfältig verwendet wissen will (die letztere kann als antichristliche moderne Philosophie keine neuen Wahrheitselemente aufweisen), so machen wir dieses Losungswort gerne auch zu dem unsrigen, erinnern aber daran, dass es schon längst durch Leo XIII. in seiner berühmten Constitutio Aeterni Patris ausgegeben worden ist. — Ehrhard thut aber vielen Theologen und auch Bischöfen, die doch den theologischen Lehrplan überwachen, wirklich Unrecht, wenn er insinuiert, ihr Losungswort sei: ,Verwerfung (der modernen Wissenschaften) in Bausch und Bogen', also auch mit ihren Wahrheitselementen, und ,die Aufstellung des 13. Jahrhunderts als einer künstlichen Grenzscheide für katholisches Denken' (253). — Der nachtridentinischen Moraltheologie insbesondere wird nachgesagt, dass ,gründliche Untersuchung und Darstellung der großen ethischen Ideale des Christenthums' allzusehr hinter die Kasuistik zurücktraten — und das muss der weniger gut bewanderte Leser auch glauben, denn E. führt als

die „zwei einflussreichsten Moralisten Hermann Busenbaum und Escobar y Mendosa‘ an. Was mögen sich erst jene Gebildeten denken, welchen ein Escobar nur aus den Entstellungen Pascals bekannt ist. Gab es in jener Periode denn keinen Laymann, Lessius, Joh. Lugo u. a., in deren Werken sich eine wahrhaft ‚gründliche Untersuchung und Darstellung der großen Ideale des Christenthums‘ findet! Ein flüchtiger Einblick in den Katalog von Moraltheologen, welchen P. Michael Haringer der Theologia moralis des hl. Alphons v. Liguori (Regensburger Ausgabe 1846) vorausgestellt hat, gibt ein ganz anderes Bild von den Leistungen auf dem Gebiete der Moraltheologie in jener Zeit, als Prof. Ehrhard hier entworfen. Auf S. 161 begegnet man der mehr als sonderbaren Zusammenstellung der ‚gleichzeitigen Controversen innerhalb der Theologie, des Baianismus, Molinismus und Jansenismus‘! — Urtheile, wie: ‚Der Index trägt deutliche Spuren der Erregtheit seiner Entstehungszeit‘ werden der modernen Welt gewiss gefallen; noch mehr aber das gefühlvolle Verdict über die kirchliche Inquisition: ‚Mittelalterliche Inquisition .. ein Wort, das ein schmerzliches Zucken in der ganzen gebildeten Welt hervorruft beim Anblick des ungeheuren Elendes, das dasselbe in sich verkörpert‘ (47).

Lassen wir es vorderhand genug sein — man könnte noch viele Citate ähnlicher Art erbringen — aber fragen wir uns, ob Ehrhard bei diesen Ausstellungen am Katholicismus wirklich eine ‚jede Einseitigkeit .. vermeidende, die historische Wahrheit rückhaltlos zur Geltung bringende, von echt wissenschaftlichen Grundsätzen beherrschte Untersuchung der einschlägigen Fragen‘ geboten hat? Und wenn nicht? — Dann hat er nach eigenem Geständnis ‚das einzige, innerlich zulässige und wahrhaft erfolgreiche Mittel‘ für eine Aussöhnung außeracht gelassen. Leider ziemlich viele seiner Behauptungen entsprechen dem obersten Gesetze für geschichtliche Beurtheilung, der Objectivität nämlich, nur mangelhaft, bisweilen gar nicht. Was wird voraussichtlich die Folge sein? In ‚weiten katholischen Kreisen‘, von denen E. gerne spricht, wird ob der ungerechten Beurtheilung das Vertrauen in den Friedensvermittler erschüttert werden, ja wohl auch eine, und zwar begründete Missstimmung wach gerufen werden. Und letzteres umso mehr, da diese ‚weiten katholischen Kreise‘ der Lächerlichkeit preisgegeben sind ob ihres kleinlichen Sinnes und beschränkten Blickes — wenn nicht die Gegner auch noch blinden Fanatismus ihnen vorzuwerfen sich veranlasst fühlen. Ganz ähnlich, wenn auch viel schärfer

und nicht selten ganz exorbitant, lauteten ja die Anklagen des ausgesprochensten Liberalismus seit Mitte des 19. Jahrhunderts gegen den Katholicismus. Ehrhard hat in der Beurtheilung ‚weiter katholischer Kreise' die Phrasen des scharfen Liberalismus in milderer Form wiedergegeben. Wie das von Katholiken geprägte Wort ‚Inferiorität der Katholiken' Curswert in der ganzen Welt erhielt, so dass es heute eine schon ganz abgenutzte Münze geworden ist, so werden auch manche Ehrhard'sche Phrasen bald zu Gemeinplätzen werden. Ein Beispiel aus allerjüngster Zeit und nächster Nähe bietet hierfür die Rede des Innsbrucker Universitätsprofessors Wahrmund. Ähnliches steht wohl zu befürchten für pikante Redewendungen wie: ‚Die katholische Theologie' (kann noch) ‚eine Specialwissenschaft für rückständige Geister ohne Bedeutung für die reale Welt werden' (253); ‚Der Confessionalismus droht, die hermetische Abschließung von der Welt herbeizuführen . . Man gewinnt öfters den Eindruck, als ob manchen Katholiken in führender Stellung die Umwandlung der katholischen Kirche in ein Kloster mit recht dicken Mauern und recht kleinen Zellen als Ideal vorschwebte'.

‚Unparteilichkeit' wurde neben Objectivität von Ehrhard ganz mit Recht als oberstes Gesetz geschichtlicher Beurtheilung bezeichnet. Fassen wir wenigstens einige seiner Darlegungen auch in Hinsicht auf ihre Unparteilichkeit prüfend ins Auge. Selbstverständlich setzen wir nicht den geringsten Zweifel in die Absichten Prof. E.'s, dass er jederzeit objectiv und unparteilich sein wollte; uns beschäftigt nur die Frage, ob die Darlegungen in seinem Buche dem Gesetze der Unparteilichkeit thatsächlich jederzeit entsprechen. Sowie wir in der Darstellung des Katholicismus durch Prof. E. zu düsteren Farben begegnen, so malt er die moderne Welt gar oft in zu hellem, freundlichen Licht. ‚Ganz anders' als im Mittelalter ‚fühlt sich heute jeder im Besitze seiner Menschenwürde und seiner individuellen Kraft' lesen wir auf S. 71. Zur Behauptung: ‚Das moderne religiöse Bedürfnis unterscheidet sich von dem mittelalterlichen durch das wesentlich stärkere und allgemeinere Hervortreten . . der Innerlichkeit' (354) darf man sich wohl erlauben, ein großes Fragezeichen zu machen. Der Behauptung, ‚dass die moderne Cultur . . der katholischen Kirche nichts von dem genommen hat, was ihr wesentlich ist' (326) kann man beistimmen mit der Bemerkung, dass sie ihr andrerseits raubte, was nur immer möglich war — und auch das Wesentliche rauben wollte, in der Ausführung aber abprallte

an dem portae inferi non praevalebunt adversus eam. Noch mehr: ‚Als Ganzes betrachtet, steht‘ der Clerus der Neuzeit ‚unendlich höher als je im Mittelalter .. Man braucht nur jene Umstände, welche die geistige und sittliche Kraft im heutigen Clerus nicht zur vollen Entfaltung gelangen lassen‘, zu entfernen, ‚um einen wahren kirchlichen Frühling mit reichen Blüten und köstlichen Früchten in die katholischen Länder, Diöcesen und Einzelpfarreien einziehen zu lassen‘. Von den mysteriös angedeuteten ‚Hemmungen, welche S. hier im Auge hat‘, erfährt der Leser nur: sie ‚liegen nicht auf der Seite der modernen Cultur‘ (328). Man staunt mit Grund. Was also die ‚geistige und sittliche Kraft im heutigen Clerus‘ bindet, und einen ‚wahren kirchlichen Frühling‘ — und wohl auch Sommer und Herbst — in die Kirche nicht einziehen läſst, das verhindern nicht schlechte Schulgesetze, Civilehe, Theater, Presse, moderne sociale Miſsstände usw., sondern nur ‚Hemmungen‘ aus dem Schoße der Kirche selbst. Ist das wirklich unparteiisch, frei von Einseitigkeit? Im Gegensatz zum Mittelalter hat die Kirche der Gegenwart ‚die Möglichkeit erlangt, ihrer religiösen Aufgabe sich desto intensiver zu widmen‘ (329) — wie haben aber nur die Päpste, besonders von Pius VI. bis herab auf Leo XIII. so oft Klage erheben können, daſs der Kirche durch äußere Gewalten von Staatsgesetzen und Staatseingriffen die Hände gebunden seien?[1]) S. lebt selbst in Österreich und weiß darum, wie sehr zB. durch moderne Schulgesetze die Kirche gehindert ist, der Jugendseelsorge sich intensiv zu widmen; und ist es in Frankreich, Italien usf. etwa besser? Noch mehr: ‚Die moderne Cultur hat die katholische Kirche in positiver Weise gefördert und fördert sie noch immer .. im Vergleich mit den mittelalterlichen Zuständen ist die Lage des katholischen Clerus bis zum jüngsten Caplan herab eine wesentlich höhere; an Achtung .. steht der Clerus (jetzt) unendlich höher als im Mittelalter‘ (331. 332. 328). Man schüttelt verwundert den Kopf, wenn man zufällig in einer Stadt lebt, wo zB. ein ‚Scherer‘ erscheint.

Ebenso auffallend erscheint im Buche S.'s der Gegensatz in Beurtheilung von Persönlichkeiten und ganzen Classen von Menschen — es kommen die ‚Freunde‘ relativ schlechter weg als die ‚Feinde‘. Um zu exemplificieren, daſs ‚die Theologie auch innerhalb der Grenzen

---

[1]) Man lese nur eine von den vielen Encykliken Pius' XI. zB. jene vom 10. August 1863 Quanto conficiamur moerore, oder seine Allocution Jamdudum vom 18. März 1861.

der katholischen Kirche sich die Alleinherrschaft über die Geister nicht mehr zu sichern vermochte', wird ,der Dominikaner Giordano Bruno' vorgeführt und mit folgenden zwei Sätzen bezeichnet: In ihm ,erhielt die an dem kopernikanischen Weltsystem orientierte neue Naturphilosophie einen begeisterten dichterisch und philosophisch hochbegabten Vertreter. Der kecke und ruhmsüchtige Mönch, dessen Anknüpfung an Nicolaus von Cusa bemerkenswert ist, stellt in seiner eigenen Person den Abfall von der Scholastik dar' (160) — kein Wort mehr! Wenn nun E. im ersten Satz die Nebenbemerkung einflicht: Giordano ,bestieg im Jahre 1600 in Rom den Scheiterhaufen', so wette ich, dass Tausende von Ehrhards Lesern empört sind ob solch unbegründeter, himmelschreiender Grausamkeit und Intoleranz: dass der Arme, weil der Scholastik untreu, und ein Verehrer der kopernikanischen und cusanischen Ideen, deshalb verbrannt wurde. Denn andere Delicte werden ja nicht einmal angedeutet; etwas keck und ruhmsüchtig sein, verdient doch nicht einmal den Galgen. Was sagt denn die aus lauteren Quellen geschöpfte Geschichte? Giordano Bruno war schon sehr früh sittlich grundverdorben; selbst die ascetische Leitung im Orden des hl. Dominicus, dessen Kleid er einige Zeit trug, verfehlte ihre Wirkung. Er entfloh aus dem Orden und begann ein unstätes Wanderleben; nirgends litt es ihn, weder in Genf noch in Paris, Lyon, Toulouse, weder in London noch in Marburg, Wittenberg, Helmstädt (wo er von einer lutherischen Behörde excommuniciert wurde). Seine Schriften strotzen von den niedrigsten Unflätigkeiten sowie diabolischen Gotteslästerungen auf Christus, das heiligste Sacrament und die reinste Jungfrau. Vielweiberei war ihm ,Naturgesetz'. Nach Italien zurückgekehrt, fiel der cynische Spötter in Venedig in die Hände der Gerechtigkeit, wurde nach Rom ausgeliefert, dortselbst von dem kirchlichen Gerichtshof als Häretiker erklärt und dem weltlichen Arme übergeben. Man gab ihm Jahre lang Zeit zur Sinnesänderung; der unsittliche Pantheist — das ist Bruno in der Philosophie — wies noch in der Todesstunde das Bild des Gekreuzigten von sich; im Alter von 52 Jahren wurde dieser Elende von den Flammen verzehrt[1]).

Die Jansenisten werden auffallend wohlwollend beurtheilt als ,tief religiös gestimmte Naturen', welche ,durch die praktisch-kirchlichen Grundsätze der Jesuiten abgestoßen wurden' (162). ,Man kann nur

[1]) Vgl. Wiener Vaterland, 1889 Nr. 157.

in wehmüthiger Stimmung das Schicksal einer religiösen Bewegung an seinem Geiste vorüberziehen lassen, die, wie so manche andere zur Regeneration des religiösen Sinnes hätte führen können, wenn sie nicht in Conflict mit der kirchlichen Autorität gerathen wäre und sich auf das Ziel, das sie erreichen wollte, besser besonnen hätte' (197). Der Bonner Universitätsprofessor Schrörs schreibt hierüber[1]): ‚Im Gegensatz zu dieser wenig sympatisch gefärbten Beurtheilung der Gesellschaft Jesu steht die wohl zu günstige der Gesellschaft von Port Royal. Wenn hervorgehoben wird, ‚diese tief religiös gestimmten Naturen seien durch die praktisch-kirchlichen Grundsätze der Jesuiten abgestoßen worden, so wäre doch, um keine Missdeutungen aufkommen zu lassen, besser hinzugefügt worden, dass jene Religiösität eine häretische Grundlage hatte, und ihre Bethätigung zur Zerstörung des kirchlichen Lebens geführt hat'. — Der Protestantismus wird in mehr als einer Hinsicht über Gebür günstig beurtheilt. ‚Die christliche Betrachtungsweise . . sträubt sich, in einer so großen und so fruchtbaren kirchlichen Erscheinung, wie die Reformation es in Wirklichkeit ist, nur Negatives zu erblicken (122); die Geschichte des Protestantismus erbringt den vollen Beweis dafür, dass er auf den Gebieten des intellectuellen, socialen und allgemein culturellen Lebens . . Leistungen hohen und bleibenden Wertes hervorgebracht hat (125); der Protestantismus hat vom Wesen des Christenthums genug für sich gerettet, um auch zur Quelle echt religiösen Lebens zu werden' (126). Endlich ist die Kirche nach E. dem Protestantismus in mehrfacher Hinsicht zu Dank verpflichtet (128). Für Janssens hochverdientes Werk hat aber E. kein Wort des Dankes, ja erwähnt es nicht einmal — ‚ist ja in einem gewissen Grade die Geschichte der Reformation noch gar nicht geschrieben' (98), wenigstens ‚besitzen wir eine objective Darstellung der Reformation noch nicht' (99). Neben ‚Döllingers großer Schrift, die wie eine Entdeckung wirkte' (99), hätte Janssen nicht todtgeschwiegen werden sollen.

Während E. die lebhafteste Theilnahme für Galilei hegt: ‚Die bekannte Behandlung eines der genialsten Naturforscher durch die kirchliche Autorität ist eine höchst beklagenswerte Thatsache' (151) — behandelt er den großen edlen Dulder Papst Pius IX., der doch viel längere Zeit Gefangener im Vatican war, mit geringerer Zartheit; man irrt wohl nicht, wenn man dies dem unter Pius IX. mehr

---

[1]) Theol. Revue Nr. 2 1902.

hervortretenden Centralismus (den E. lieber kirchlichen Absolutismus nennen möchte) zuschreibt, von welchem das Urtheil gefällt wird: ‚Dass ein derartiges Auspannen der Autorität viele Nachtheile nach sich zog, ist unleugbar‘ (246). Weil ferner das Zeitalter Pius IX. ‚durch vier kirchliche Hauptereignisse charakterisiert ist: . . die Ausbildung der Neuscholastik, die Aufstellung des Syllabus, die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit und den Untergang des Kirchenstaates‘ — Neuscholastik aber, Syllabus und Kirchenstaat für E. keine sympathischen Dinge sind, so erklärt sich auch eine gewisse Zurückwirkung in der Beurtheilung von Pio nono. Man hat mit Grund an der sonderbaren Redewendung — der übrigens keine objective Berechtigung zukommt — Anstoß genommen: ‚Durch diese in den Annalen der Kirche beispiellos dastehende Länge einer einzigen Regierung (gemeint ist das Pontificat Pius IX.) gieng eine fruchtbare Entwicklungskraft verloren, die der raschere Wechsel der Inhaber der höchsten kirchlichen Gewalt erfahrungsmäßig mit sich bringt‘ (247) — also zu lang gelebt zum Nachtheil kirchlicher Entwicklung! Hätte man nicht besser gethan, die Pius-Jubiläen seinerzeit einzustellen, die mit solcher Begeisterung von Millionen gefeiert wurden? Aber diese Millionen haben wahrscheinlich zu kräftig gebetet: Dominus conservet eum et vivificet eum!

Doch genug der Citate, denen übrigens leicht noch eine ganze Anzahl sinnverwandter angereiht werden könnte. Man darf auch nicht befürchten, dass sie aus dem Zusammenhang gerissen sind; denn erstlich sind ihrer nur allzuviele aus den verschiedensten Theilen des Buches, und sodann stehen sie unter einander in einer gewissen Harmonie; ja sie präsentieren den Geist des Buches als Ganzes betrachtet seiner Tendenz nach: Den Katholicismus mit der modernen Culturwelt auszusöhnen — wozu eben nothwendig war, zu zeigen, dass der Katholicismus seinerseits die moderne Welt vielfach abgestoßen habe, und dass und wie er diese Steine des Anstoßes entfernen solle. Dass der Friedensvermittler aber leider nicht selten die Schatten im Katholicismus zu düster malte, mag psychologisch erklärbar sein und angesichts der edlen Absicht eine mildere Beurtheilung verdienen, allein eine ‚unparteiische, jede Einseitigkeit vermeidende, die historische Wahrheit rückhaltlos zur Geltung bringende, von echt wissenschaftlichen Grundsätzen beherrschte Untersuchung der einschlägigen Fragen‘ ist E's ‚Katholicismus‘ ganz und gar nicht. Dr. Einig ist im Recht wenn er schreibt: ‚Ehrhard hat ein für seine Kirche warm

fühlendes, katholisches Herz. . . Aber der Blick ist getrübt und die hier unerläſslichen Grundsätze stehen nicht fest und klar genug vor seinem geistigen Auge. Die moderne Cultur blendet ihn, und an der katholischen Kirche, dem Gegenstand seiner aufrichtigen Liebe, erblickt er fast nur Fehler und Mängel.'

Der Vergleich Ehrhard'scher Ideen mit den Aussprüchen von Päpsten und Bischöfen zwang uns früher zur Behauptung, das vorliegende Buch verdiene den Tadel des sogenannten ‚liberalen Katholicismus.' Die Anschauungen und Klagen des Liberalismus über das Mittelalter, speciell gegen die Scholastik und Inquisition, gegen den Index, gegen die rückständige Theologie, gegen Jesuiten, Syllabus, gegen Pius IX. usw. usw. kehren, wenn auch in viel maſsvollerer Weise, auch bei Ehrhard wieder. Die Überschätzung der modernen Cultur, speciell der wissenschaftlichen Errungenschaften, der modernen Religions-Verinnerlichung und Ähnliches ist fast tägliche Kost in liberalen Zeitungen und Literaturblättern und Romanen; von dieser Einseitigkeit ist auch E. nicht ganz frei. Deshalb trägt sein Buch auch unter diesem Gesichtspunkte die Prägung des liberalisierenden Katholicismus an sich.

Es mögen noch einige hervorstechende Punkte im weitverbreiteten Buch E's berührt werden. Dem Kirchenstaate weint Prälat E. keine Thräne nach, ‚so groſs auch das Unrecht ist, das den Untergang (desselben) begleitete' (273); denn ‚sein Vergehen konnte das Wesen des Katholicismus innerlich (nicht) berühren'; er war ‚nicht die einzige Form (der) unentbehrlichen Unabhängigkeit für die Ausübung seines (des Papstes) Amtes'; wohl ‚kann man seine Nothwendigkeit während des Mittelalters unbedenklich behaupten' — warum? ‚Hauptsächlich' deshalb weil ‚der mittelalterliche Durchschnittsmensch noch nicht fähig war, eine rein geistige Macht in ihrer ganzen Verpflichtungskraft zu erfassen und richtig zu würdigen!' Ja ‚eine urkundliche Darstellung der ganzen Geschichte des Kirchenstaates, . . würde den einleuchtenden Beweis erbringen, daſs das Papstthum diese Form seiner Unabhängigkeit mit schweren Opfern hat erkaufen müssen' — und ‚keineswegs' darf man ‚behaupten, daſs die Freiheit und das Glück der katholischen Kirche an seine Wiederherstellung geknüpft seien' (273—275). Wahres und Falsches ist in diesen Sätzen bunt gemischt. Jedenfalls harmonieren aber diese Ansichten des päpstlichen Prälaten nicht mit den wiederholten und bestimmtesten Enunciationen Pius IX. und Leo XIII.; noch weniger mit den loyalen Kundgebungen und Protesten des — man darf sagen ge-

sammten katholischen Episcopates, besonders vom 2. Juni 1862 und anläßlich des goldenen Priesterjubiläums Leo XIII. 1888. Auf E's Darlegungen wird man versucht die Worte der Bischöfe von Westminster anzuwenden: ‚Das nennt man liberal-freigebig mit fremden Recht und Eigenthum.'

Prälat Ehrhard scheint auch für manche kirchliche Andachten und Gebräuche keine besondere Vorliebe zu empfinden. Er frägt etwas ungehalten: ‚Warum die specifischen Frömmigkeitsäußerungen der romanischen Völker den germanischen aufdrängen'? (355). Aber wer thut denn das? — Es ist dogmatisch nicht genau gesprochen und historisch unrichtig, wenn S. 140. 203 ‚insbesondere der Herz-Jesucult' als ‚specifische Andachtsübung' des Jesuitenordens bezeichnet wird, der denselben eingeführt haben soll. Auch glaubt Prälat E. für ‚gewisse gottesdienstliche Versammlungen die nichtromanischen Nationalsprachen' empfehlen zu sollen. Das ‚mächtige Hervortreten der päpstlichen Centralgewalt seit Mitte des 19. Jahrhunderts' gefällt aber so wenig, da ‚ein derartiges Anspannen der Autorität viele Nachtheile nach sich zog' (245, 246). ‚Die intensivere Heranziehung der Laien zu den kirchlichen Aufgaben und die der kirchlichen Verfassung entsprechende Erweiterung ihrer Rechte' werden als Bedürfnis der Gegenwart zur Geltung gebracht (357). — Über diese Gegenstände ertheilten in allerjüngster Zeit die Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster ihren Gläubigen bestimmte Weisungen; sie sollten die altehrwürdige ‚feste Überzeugung und glaubenstreue Übung der Katholiken in England' bewahren; die Oberhirten berufen sich bei dieser Gelegenheit auf ‚die Lehre der ersten Provincialsynode von Westminster vom Jahre 1852', welche im VII. Decret auch folgende Mahnung ertheilte: Die ‚Überlieferungen, Riten, frommen Gebräuche und alle apostolischen Bestimmungen' (der ‚heiligen römischen Kirche, (der) Meisterin und Mutter der ganzen Welt') ‚bezüglich der Kirchendisciplin bewillkommen und verehren wir aus ganzem Herzen.' Der Laienschaft geben sie treffliche zeitgemäße Mahnungen im Capitel: ‚Die **Ecclesia discens**.' Die Theorien: ‚Die Regierung der Kirche müsse in hohem Maße von den Laien als ein Recht getheilt werden' — ‚die gelehrtesten Vertreter der Laienschaft möchten als Lehrer und Meister in Israel erscheinen' — ‚das Eigenthum der Kirche solle durch geschäftskundige Laien verwaltet werden', sowie die Ansicht: ‚es sei gestattet, die Andachtsübungen der Kirche zu kritisieren' — bezeichnet das von Leo XIII. so ungewöhnlich belobte

Hirtenschreiben als ‚Irrthümer, welche mehr oder weniger schwach verhüllte Angriffe auf die Rechte und Freiheiten der Kirche sind‘, welche ‚bei mangelhaft unterrichteten und liberalen Katholiken angetroffen‘ werden. — Ich kann es mir nicht versagen, aus dem classischschönen Abschnitt des angeführten Hirtenbriefes über die ‚richtige Stellung zu den Übungen der Frömmigkeit‘ ein paar Sätze hervorzuheben: ‚Es ist eine „vernünftige“ Neigung des Geistes, die in der Kirche bestehenden Riten, Gebräuche und frommen Übungen zu billigen. . . Zahllos sind die Formen der katholischen Frömmigkeit . . ihr Gebiet ist breit und lang. Es reicht von der höchsten Erhebung der Seele und ihrer seraphischen Vereinigung mit Gott auf den Höhen des Tabor und des Calvarienberges, von der vollkommenen und beständigen Weihe des Geistes, des Willens, des Lebens und der Person zur Liebe und zum Dienste Gottes, durch eine unermesslíche Mannigfaltigkeit nationaler Erhebung des Gefühles und öffentlicher Kundgebung des Glaubens und der Frömmigkeit bis herab zu dem einfachen und ungezwungenen Ausdruck einer persönlichen Frömmigkeit‘. Wie sonderbar nimmt sich hiergegen die Klage E's aus: ‚Warum die specifischen Frömmigkeitsäußerungen der romanischen Völker den germanischen aufdrängen.‘

Das vielbesprochene Buch des Prälaten E. wurde in diesen Ausführungen hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt beurtheilt, ob es mit Fug und Recht als eine Parteischrift des liberalen Katholicismus bezeichnet zu werden verdient. Wenn wir die hauptsächlichsten Momente, welche bisher von uns herausgehoben wurden, nochmals vor die Seele stellen, so können wir nur mit einem ganz bestimmten **ja** antworten, und das Urtheil P. Röslers zu dem unsrigen machen. Wenn wir auch gern alle Vorzüge anerkennen, welche dem berühmt gewordenen Buche in Wirklichkeit eigen sind, so können wir sein Erscheinen doch weder als ‚That‘ auffassen noch begrüßen. Denn was die rechtmäßige kirchliche Autorität abschwächt, das lähmt unsere Kraft im Kampfe gegen die Feinde. Das Buch E's mit seinen vielen Vorwürfen gegen kirchliche Personen und Einrichtungen, welche leider vielfach übertrieben oder geradezu unwahr sind, wird von den Feinden, welche so gern mit Zugeständnissen von Katholiken kämpfen, wie ein Waffenarsenal ausgebeutet werden. Wiederholt drängte sich mir bei Lesung des Buches der Gedanke an Febronius auf; wie ist doch dessen theoretische Distinction von wesentlichen und accidentellen Rechten der Kirche von den

josefinischen Theologen, Canonisten und Staatslenkern in der Praxis ausgebeutet worden für Knechtung und Beraubung der Kirche! Die Scheidung in wesentliche und unwesentliche Einrichtungen in der Kirche; oder in solche, welche absoluten Wert haben oder nur relative Bedeutung besitzen und darum zeitgeschichtlichen Characters sind, auch fallen gelassen werden können, wenn es die Aussöhnung mit der modernen Cultur erfordert, da sie das Wesen der Kirche nicht ausmachen; diese bei E. so oft wiederkehrende Distinction mit der positiven Aufforderung nach ‚Abstreifung alles dessen, was . . nur . . eine relative Berechtigung besaß‘ (352) kann für einen mächtigen Kirchenstürmer dereinst ein zweischneidiges Schwert sein, das Orden und Seminarien, kirchliche Schulen und katholische Wohlfahrtseinrichtungen sowie Kirchengüter und Gotteshäuser wegfegt — sodass von der Kirche nur übrig bleibt der Fels und darüber ein Kirchlein, aber ohne Zier, mit 4 Wänden, einem Nothdach und einem Nothaltar drin. Ich weiß, dass E. es nicht so verstanden wissen will, dass er an der angeführten Stelle auch Einschränkungen macht. Aber — die Principien, welche er aufstellt, und die Logik in Köpfen, welchen ein leidenschaftliches Herz Blut zuführt, können dies doch einmal zustande bringen. — Und die mögliche Wirkung dieses Buches unter den Katholiken? Bisher hat es mehr ‚scheidend‘, trennend und die Köpfe verwirrend sich erwiesen; das fördert aber unsere Stärke wahrhaft nicht; seine Folgen in der Zukunft weiß ich nicht. Die von Leo XIII. ob ihrer Klugheit und ihres Scharfblickes belobten Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster behaupten aber gar ernst: ‚Aus solchen Wurzeln (liberaler Katholicismus) entstehen, nehmen Gestalt an und bilden sich Spaltungen und Irrlehren. Die Verbreitung solcher Anschauungen durch Männer, welche sich in der Literatur oder in der Wissenschaft eine Stellung errungen, ist Schuld, dass die Gläubigen ihre heilige Furcht vor Irrlehren und falschen Grundsätzen zu verlieren beginnen. So wird der Glaube gefälscht, erschlafft die sittliche Tugend und ergreift im Laufe der Zeit der Liberalismus die ganze Seele, bis zuletzt viele Gläubige wie ihre Führer noch zu leben scheinen, während sie in Wirklichkeit todt sind.‘

Das sind die Gründe, warum wir uns verpflichtet fühlen, eine entschieden ablehnende Stellung gegen das vielerseits hochgepriesene Werk einzunehmen, selbst auf die Gefahr hin, in die Kategorie der ‚kreischenden Raben‘ eingereiht zu werden. Wer die herrlichen Encykliken Pius IX. und Leo XIII. durchgeht, wird

finden, dass diese Männer von der Hochwarte des Felsen Petri aus die Erde und die Leiden der modernen Menschheit, sowie das Echte und Falsche an der modernen Cultur viel besser durchschaut haben, als irgend jemand. Von dem Tage an, als die moderne Welt die klugen, vom Geiste Gottes durchleuchteten Weisungen zu befolgen sich entschließt, welche die zwei letzten Päpste ihr ertheilt, ist der Anfang gemacht zur Rettung der modernen Welt. Hätte Prälat E. aus den Sendschreiben und Ansprachen bloß dieser zwei letzten Päpste geschöpft, und die daselbst niedergelegten himmlischen Arzneien von Wahrheit und Gnade der kranken Welt dargereicht, so hätte er wirklich eine ‚That' vollbracht. Freilich das überschwängliche Lob der ‚Neuen Freien Presse', des Guntram in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung (Nr. 26) und anderer mäßig oder extrem liberaler und radical glaubensloser Blätter hätte er nicht geerntet. Auch würde sich der als Culturkampfpauker bekannte Herr von Salvisberg nicht zum Sachwalter des Herrn Prälaten in den Hochschulnachrichten aufgeworfen haben. —

Wer sich aus den früheren Darlegungen nicht überzeugen kann, dass E's neuestes Werk die Ideen des liberalen Katholicismus an vielen Stellen vertritt, möge wenigstens durch den Jubel und die Lobeshymnen der kirchen- ja christenthumsfeindlichen Presse nachdenklich werden — timeo Danaos et dona ferentes.

Alle Seelen, auch die der Vertreter der modernen Cultur, hat der Sohn Gottes dem obersten Hirten der Kirche in erster Linie zur Leitung auf dem Wege zum Himmel anvertraut. Von Petri Lehrstuhl aus erwarten wir die Weisungen für die Rettung der modernen Welt. Was aber mit denselben nicht harmoniert oder ihnen gar widerspricht, das weisen wir auf's allerentschiedenste von uns. ‚Der treue Soldat' (sagt Bischof Korum von Trier so schön in seinem wahrhaft goldenen Hirtenschreiben)[1] ‚findet seine höchste Ehre darin, den ihm angewiesenen Posten zu vertheidigen, die Angriffe des Feindes zurückzuweisen und die Ehre seiner Fahne nach Kräften zu wahren. Es steht ihm aber nicht zu, den vom General entworfenen Schlachtenplan öffentlich zu bemängeln.' Darum sei unser Losungswort: **prope Romam semper!**

---

[1]) In Heftform ausgegeben. Trier, Paulinus-Druckerei 1902. Die Annahme, dass sowohl der eben erwähnte Hirtenbrief, wie jener des Hochwürdigsten Fürstbischofes von Trient auch gegen Ehrhard'sche Ideen gerichtet sind, ist höchst wahrscheinlich.

Recensionen.

1. **Das Civileherecht des Bürgerlichen Gesetzbuchs.** Dargestellt im Lichte des canonischen Eherechtes von Dr. Joseph Hollweck, Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte am bischöflichen Lyceum in Eichstätt. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1900. S. VI u. 264.

2. **Das Testament des Geistlichen** nach kirchlichem und bürgerlichem Recht. Von Dr. Joseph Hollweck, Professor des Kirchenrechts am bischöflichen Lyceum in Eichstätt. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1901. VIII u. 123 S.

Wie die früheren Werke Hollwecks, so besitzen auch die zwei in Rede stehenden Schriften den Vorzug, dass sie Gegenstände behandeln, welche von actuellster Bedeutung sind.

1. In dem ersteren der angekündigten Werke wird aus dem Bürgerlichen Gesetzbuch für das deutsche Reich ein sehr wichtiger Bestandtheil — das Civileherecht — einer principiellen und praktischen Beurtheilung vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus unterzogen. H. bietet eine vergleichende Darstellung des canonischen Eheschließungs- und Ehescheidungs-Rechtes mit dem bürgerlichen Reichsgesetz nach dem neuesten Stand der Rechtsentwicklung. Während der erste Abschnitt allgemeiner Natur ist und die Civilehe nach ihrem Begriff, ihren Erscheinungsformen, ihrer geschichtlichen Entwicklung, speciell in Deutschland, behandelt und vom Rechtsstandpunkt der katholischen Kirche aus beurtheilt, bildet der zweite, viel umfangreichere Abschnitt einen Commentar zur Civilehe des BGB. des deutschen Reiches.

H. ist längst bekannt als Mann, der die Grundsätze des kirchlichen Rechtes mit ebenso viel Freimuth als logischer Consequenz vertheidigt und unverrückt festhält; das zeigt auch diese Arbeit. Wenn auch mehrfach Stimmen laut wurden über eine gewisse Schärfe des

Tones in der Polemik, namentlich in der Kritik, welche H. an der Haltung des deutschen Centrums übt, so bleibt der Verfasser doch jederzeit sachlich, objectiv, und niemand wird Principienfestigkeit und logische Consequenz in seinen Ausführungen in Abrede stellen können.

Neben dieser Principienfestigkeit muss lobend hervorgehoben werden, dass H. die Gefahren der Civilehe nach allen Seiten hin aufgedeckt und begründet hat; mit vollem Recht charakterisiert er die Civilehe als ‚eine völlige Trennung von Kirche und Staat auf eherechtlichem Gebiete' (S. 47), als eine Erniedrigung der Ehe in mannigfacher Hinsicht (S. 48—55), als das Grab der christlichen Familie (S. 56) besonders auch aus dem Grunde, weil die Civilehe die Ehescheidungen fördert. Wie laut sprechen dafür die Zahlen! In Deutschland hat das Jahr 1881 7049 beantragte und 3865 ausgesprochene Ehescheidungen aufzuweisen; in der Folge lieferte jedes Jahr eine Steigerung dieser Zahlen, welche 1897 die Höhe von 12169, beziehungsweise 9005 erreichten (S. 59). Dass die Civilehe die Religion gefährdet, die Parität und Gewissensfreiheit und damit die katholische Kirche als solche verletzt, wird von H. ebenso schlagend nachgewiesen. Die zehn Punkte, in welchen H. am Schlusse dieses Abschnittes die Stellung präcisiert, welche die Katholiken dem neuen reichsdeutschen Eherechte gegenüber einzunehmen haben (S. 77—85), müssen als logische Consequenzen seiner Ausführungen anerkannt werden.

Mag man, wie zB. der angesehene Recensent im Archiv für kath. Kirchenrecht (1900, S. 628 ff.) im eigentlichen Commentar zur bürgerlichen Ehe des deutschen Reiches, in dem einen oder andern Punkte von der Meinung des Verfassers abweichen, so ist doch unbestritten seine Auslegung im Großen und Ganzen unanfechtbar, und macht dem juristischen Scharfblick H.s alle Ehre.

Bekannt ist auch, wie H. in mehreren Stücken von den Ansichten des um die Moralwissenschaft hochverdienten und weltbekannten P. Lehmkuhl abweicht, welche in den Stimmen aus Maria Laach (1896, H. 2 u. 7) und besonders in dessen verdienstvollem Commentar zum ‚Bürgerlichen Gesetzbuch des deutschen Reiches nebst Einführungsgesetz' (4. u. 5. Auflage 1900) zum Ausdruck gelangen. Lehmkuhl vertritt eine mildere Auffassung der ‚Bürgerlichen Ehe', die er nicht auf gleiche Stufe mit der Civilehe schlechthin stellt. Grund hiefür ist ihm zunächst schon die mit Absicht gewählte Überschrift des 4. Buches des BGB., ‚Bürgerliche Ehe', welche die Erklärung gestatte, es sei unter bürgerlicher Ehe nur die ‚bürgerliche Seite der

Ehe' verstanden, der ‚bürgerliche Rechtsschutz' derselben. Zu dieser milderen Auffassung fand L. auch Anlass im §. 1588, wornach ‚die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe durch die Vorschriften dieses Abschnittes nicht berührt werden'. Als Bekräftigung dieser milderen Auffassung der ‚bürgerlichen Ehe' muss endlich angesehen werden die officielle Versicherung des Bevollmächtigten zum Bundesrath, Geh. Rath Nieberding, in den Sitzungen des Reichstages vom 24. Juni 1896 (citiert auch in Histor. Polit. Blätter B. 126, S. 333. 334). L. zog hieraus einige wichtige praktische Folgerungen für katholische Richter, wenn Ehescheidungsklagen von denselben entschieden werden müssen.

H. vertritt eine dieser milderen Auffassung der ‚bürgerlichen Ehe' ganz entgegengesetzte Meinung, und taxiert aus sehr beachtenswerten Gründen die bürgerliche Ehe des deutschen Reiches als gewöhnliche Civilehe. L. sowohl wie H. haben ihre Anhänger gefunden. Da eine eingehende Würdigung der beiderseits vorgebrachten Gründe den engen Rahmen dieser Recension weit überschreiten würde, so sei an dieser Stelle auf den über diese Controverse ausgezeichnet orientierenden Artikel von Prof. Dr. Sägmüller in den Histor. Polit. Blättern (B. 126 S. 330—349) verwiesen, der für Lehmkuhls Anschauung eintritt, sowie auf zwei Gegenartikel von H. in denselben Blättern (B. 127, S. 145—151 u. 212—225), worin letzterer seine Ansichten noch ausführlicher darlegt und begründet, und Stellung nimmt zu den weiteren Ausführungen Lehmkuhls in den Stimmen aus Maria Laach (1900, 9, S. 458 ff.). H. erörtert — das muss ausdrücklich bemerkt werden — diese Frage nicht bloß theoretisch vom principiellen Standpunkt aus, sondern auch in Rücksicht auf die Praxis und gibt eine die katholischen Gewissen der Richter beruhigende Lösung, um deren willen vielleicht L. die mildere Anschauung gewählt hat. Alle Momente abgewogen möchte der Referent lieber der Ansicht Hollwecks beipflichten — und die Thatsachen, speciell die Wirkungen der ‚bürgerlichen Ehe' des deutschen Reiches dürften leider nur allzubald eine Bekräftigung der strengeren Auffassung bilden, dass nämlich diese bürgerliche Ehe wahre und wirkliche Civilehe ist mit allen ihren verderblichen Folgen.

2. Die an zweiter Stelle zur Anzeige gebrachte Schrift ist aus mehr als einem Grunde freudig zu begrüßen. Sie läfst zunächst hoffen, dass sie der beklagenswerten Erscheinung, dass Priester mehrfach ohne Testament sterben, wenigstens in etwas Einhalt thue; sie unter-

stützt dadurch auch jene Ordinariate Deutschlands, welche in den letzten Jahren in eigenen Statuten ihren Geistlichen die Errichtung eines Testamentes in bestimmtem Lebensalter einschärften. Allerdings dient der weitaus größere Theil der Schrift (S. 49—118) zunächst nur dem deutschen Clerus, da H. die civilrechtlichen Bestimmungen über Testamente des BGB. des Deutschen Reiches erklärt; doch ist der erste Theil von allgemeinem Interesse, da er die Testier-Fähigkeit und -Freiheit des Clerus, das testierbare Vermögen (sowohl weltliches als geistliches) überhaupt behandelt, sowie die Stellung von Staat und Kirche auf erbrechtlichem Gebiete. Sicherheit in den Principienfragen und Klarheit und juristische Schärfe in der Gesetzesauslegung zeichnen auch diese Arbeit in hohem Maße aus.

Besonderes Interesse verdient aber H.s Behandlung der alten Controverse, ob die Verpflichtung, das überflüssige kirchliche Amtseinkommen zu frommen Zwecken zu verwenden, bloß eine moralische oder juridische sei. H. entscheidet sich für das letztere; der Weg, den er zum Ziele einschlägt, ist als der einzig richtige zu bezeichnen: die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung mit streng juristischer Behandlung verbunden. Mit Grund dürfte indessen eine noch eingehendere geschichtliche Darstellung gewünscht werden, sowie der Hinweis, dass auch viele moderne Canonisten, ja selbst Provincialconcilien, wie die zu Wien 1858 und Gran 1863 (Coll. Lac. B. V, 216 f., 670), nur eine moralische Verpflichtung anerkennen. H. gewinnt als Resultat einen Ausgleich der bisher einander gegenüberstehenden Meinungen: ‚Der Cleriker erwirbt sein ganzes Einkommen zu Eigenthum, aber zu gebundenem, beschränktem Eigenthum, ähnlich dem des Minderjährigen. Seine Einkünfte kann er, ohne hierin irgendwie gebunden zu sein, auf den standesmäßigen Unterhalt verwenden. Die Überschüsse hat er kraft kirchlichen Gesetzes durch Rechtsgeschäft unter Lebenden oder von Todes wegen (Testament) zu guten Zwecken zu verwenden. Zwar könnte er naturrechtlich wirksam, wenn auch mit schwerer Verletzung des Gewissens, die bona superflua profanen Zwecken zuwenden, aber nach dem positiven kirchlichen Recht könnte eine solche Zuwendung als unwirksam angefochten werden. Geschieht dies, so hat der Bedachte die Pflicht, das ihm Zugewendete der Kirche zu restituieren; ist er dazu nicht im Stande, hat der Cleriker selbst die Restitution zu leisten. Tritt Erbfolge ab intestato ein, dann können die gesetzlichen Erben mit gutem Gewissen die Erbschaft antreten, so lange nicht die Kirche Anspruch auf

die Erbschaft erhoben hat. Da die Präsumtion für völlig freies Eigenthum steht, hat die Kirche ihre Ansprüche zu beweisen' (S. 27. 28). Das letzte Wort ist zwar sehr wahrscheinlich mit diesem Versuch in der vorliegenden Streitfrage noch nicht gesprochen; doch hat H. unzweifelhaft die Lösung derselben gefördert und auf den Weg hingewiesen, der einzig zu einem Abschluss der Streitfrage führt. Wie in der eben berührten Frage wahrt sich H. Selbständigkeit auch in der Eintheilung des Cleriker-Vermögens: in weltliches (bona patrimonialia und industrialia) und geistliches (1. Pfründeneinkommen 2. ‚Amtseinkommen für Kirchenämter, welche nicht den Charakter von Beneficien haben, sofern die betreffenden Gehälter aus kirchlichen Mitteln gereicht werden'; 3. ‚Das Accidentaleinkommen für besondere geistliche Dienstleistungen'). In der Einreihung der einzelnen Einkommensquellen unter die angeführten geistlichen Vermögenskategorien werden zwar nicht alle dem gelehrten Verfasser zustimmen, doch lässt sich seiner Auffassung eine gute Begründung nicht absprechen. Der Titel ‚Das Testament des Geistlichen', passt, streng genommen, nur für den ersten Theil dieser Schrift. Mit wahrem Dank für diese zwei wertvollen literarischen Gaben schließt Recensent diese Besprechung.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben[1]. Ein Wort zur Abwehr und zur Verständigung von Dr. Jos. Mausbach. Dritte Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1901. Köln, Bachem, 1901. 158 S.

Das vorliegende Buch wurde veranlasst durch eine kleine aber vorwurfsvolle Streitschrift des Marburger Professors Dr. W. Herrmann: Römische und evangelische Sittlichkeit. Indes hat M. seine Erwiderung nicht auf diese eine Schrift beschränkt, sondern die Hauptanklagen und Beschuldigungen der ganzen protestantischen Theologie gegen die allgemeinen Grundsätze der katho-

[1]) Nach einer Angabe des Verfassers (Theologische Revue, Münster, Aschendorff, 1902 S. 3) ist dieser Titel nur durch ein Versehen stehen geblieben und sollte heißen: Die katholische Moral und ihre wissenschaftlichen Gegner, weil die Aufgaben der Moral, um den Umfang des Buches nicht über Gebür zu erweitern, darin nicht mehr behandelt werden.

lischen Moral berücksichtigt und widerlegt. Es sind deren sechs, die im zweiten Theile dieser Schrift unter folgenden Titeln erörtert werden: a) Gott und Gewissen; b) Gesetz und Freiheit; c) Gesinnung und Werk; d) Gebot und Rath; Weltarbeit und Weltflucht; e) Natur und Übernatur; f) Kirchlicher Gehorsam und religiöse Selbständigkeit. Weil aber die weitgehende Geringschätzung und Verurtheilung, welche die katholische Moral seitens der protestantischen Theologen erfährt, zumeist durch Hinweisung auf die casuistische Behandlung derselben begründet und gerechtfertigt wird, erschien es M. angebracht im ersten Theile ‚zunächst die Stellung der Casuistik innerhalb der katholischen Sittenlehre, ihre sachliche und historische Bedeutung klarzulegen‘ (S. 18).

Der tiefe sittliche und wissenschaftliche Ernst, mit dem M. die vorwürfigen Fragen behandelt, gepaart mit dem versöhnlichen Tone wirkt bei Lesung dieser Schrift außerordentlich wohlthuend. Man darf nicht glauben, dass man alles loben oder auch nur rechtfertigen müsse, was man in den katholischen Moralisten findet. Es unterliegt beispielsweise keinem Zweifel, dass sie da, wo sie über die Mentalrestriction handeln, Redewendungen als zulässig erachten, die als Lügen abzuweisen sind. Wo aber M. die Aufstellungen der Moralisten glaubt berichtigen zu müssen, geschieht es mit so zarter Schonung, dass auch die achtungsvollste Pietät gegen die alten Meister nicht verletzt wird.

Man darf aber auch nicht glauben, dass durch Concessionen, die an die protestantischen Gegner gemacht werden, zum Zwecke der Verständigung irgend etwas gewonnen sei. Wo in religiösen Fragen Differenzen sich herausstellen, ist hüben die Wahrheit und drüben der Irrthum. Nicht dadurch, dass man den Irrthum beschönigt und die Wahrheit verschleiert und abblasst, wird die katholische Lehre empfohlen, sondern nur dadurch, dass sie in ihrer wahren Gestalt, aber auch in ihrer imponierenden Hoheit und Größe dargestellt wird. So fasste M. seine Aufgabe, eine ehrliche Verständigung zwischen der katholischen und protestantischen Theologie zu erzielen, auf. Er sagt selbst: ‚Gerade in diesen Punkten ist ein scharfes Herausarbeiten der grundsätzlichen Verschiedenheiten nothwendig, damit das Entweder—Oder klar wird‘ (S. 17). Einerseits die Unkenntnis und Entstellung der katholischen Sittenlehre, deren sich die protestantischen Theologen schuldig machen, andererseits die widerspruchsvollen Irrthümer, in welchen dieselben befangen sind, werden ebenso schonungslos wie

lichtvoll dargelegt; dabei ist aber der Ton so versöhnlich und rücksichtsvoll, dass auch der zartfühlendste Gegner nicht klagen kann.

Im Zusammenhange mit der Abwehr der schroffen und ungerechten Vorwürfe gegen die katholische Moral und der Widerlegung der gegnerischen Irrthümer werden die großen Ideen der Sittlichkeit, welche das Gemeingut der katholischen Theologen aller Zeiten sind, so klar und überzeugungsvoll dargestellt, dass M.s Schrift sich zu einer glänzenden Apologie der katholischen Moral gestaltet. Man kann nur wünschen, dass dieselbe sowohl unter den katholischen als unter den protestantischen Theologen recht viele Leser finde und von den Gegnern ebenso ehrlich und aufrichtig beherzigt werde, wie sie geschrieben ist.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

1. **Die ‚christliche' und die ‚neutrale' Gewerkvereins-Bewegung beurtheilt an der Hand des Rundschreibens ‚Rerum novarum' des Papstes Leo XIII. vom 15. Mai 1891 und des Hirtenschreibens der preuß. Bischöfe an ihre Geistlichkeit vom 22. August 1900.** Von Dr. Franz Kempel. Mainz, Kirchheim 1901. 163 S.

2. **Die Zukunft des Sozialismus** von Georg Sulzer, Präsident des Kassationsgerichts des Kantons Zürich. Dresden. Verlag von O. V. Böhmert. 1899. 421 S.

1. Die Gewerkvereins-Bewegung hat in dem letzten Jahrzehnt besonders im katholischen Deutschland so große Dimensionen angenommen, dass man mit Recht behaupten kann, sie stehe gegenwärtig im Vordergrunde des socialen Interesses; bei der großen Bedeutung, welche die gewerkschaftliche Bewegung für das Wirschafts- und Gesellschaftsleben der Völker hat, kann das nicht Wunder nehmen. — Die eigentliche Heimstätte der Gewerkvereine ist in England zu suchen, wo die Gegensätze zwischen Capital und Arbeit in den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts sie ins Dasein riefen. In Deutschland fällt die Entstehung dieser Vereine, deren sich von Anfang an die Socialdemokratie als eines mächtigen Mittels bediente, in die sechziger Jahre. Seit Mitte der neunziger Jahre trat eine ‚christliche' Gewerkvereinsbewegung ins Leben und entfaltete sich außerordentlich rasch. Bald machten sich auch Tendenzen geltend, die Gewerkvereine in religiöser Hinsicht völlig ‚neutral' zu gestalten. Andere Socialpolitiker

giengen nicht soweit nach links, begünstigten aber in Wort und Schrift die sogenannten ‚christlichen‘ Gewerksvereine mit interconfessionellem Charakter. Selbst hochverdiente katholische Socialpolitiker und angesehene Centrumsblätter begeisterten sich für diese Idee. Hier nun setzt der Verfasser dieser Schrift ein. Nach einem geschichtlichen Überblick über Entstehung und Ausbreitung der Gewerkvereine in England und Deutschland unterzieht er die ‚christliche‘ und ‚neutrale‘ Gewerkvereinsbewegung einer kritischen Würdigung, wobei ihm das Rundschreiben Leo XIII. Rerum novarum und das Hirtenschreiben der preußischen Bischöfe an ihre Geistlichkeit vom 22. August 1900 als Norm dienen. Das Ergebnis seiner Untersuchung fasst er in die Worte: ‚sobald es sich beim Gewerkschaftswesen um die Frage ‚augenblicklicher Zweckmäßigkeit‘ handelt, können weder sogenannte ‚neutrale‘ noch sogenannte ‚christliche‘ (interconfessionelle) Gewerkvereine in Betracht kommen, sondern lediglich christkatholische, weil nur sie die Gewähr einer dauernden Übereinstimmung mit den wahren christlichen (den christkatholischen) Grundsätzen bieten‘ (Vorwort). Die Begründung dieser These ist die erste Aufgabe, die der Verf. im Auge hat.

Eine andere Aufgabe ist mehr flüchtig berührt: ‚klar und bestimmt hinstellen, dass in den Gewerkschaftsbildungen, wie überhaupt in der Bildung der modernen Interessenverbände, nicht, wie so manche glauben, eine endgiltige Lösung der socialen Frage erblickt werden kann, dass diese Lösung vielmehr zu suchen ist in einer neuen Anbahnung und Herbeiführung der wirtschaftlichen und socialen Freiheit und Selbständigkeit der größtmöglichen Anzahl der heute wirtschaftlich Abhängigen: also in einer gewaltigen Reducierung des modernen sogenannten Arbeiter‚standes‘ (Vorwort). Im Vergleich zum Umfang der ganzen Arbeit ist der Lösung der ersteren Aufgabe ein relativ kleiner Theil direct gewidmet S. 110—151. In formeller Hinsicht wäre es wünschenswert gewesen, namentlich das Schreiben des preußischen Episcopates vollinhaltlich oder wenigstens dessen einschlägige Stellen dem diesbezüglichen Abschnitt S. 118 ff. vorauszustellen.

Die Arbeit darf als verdienstvoll bezeichnet werden, da sie den hochwichtigen Gegenstand von einer neuen Seite aus eingehend beleuchtet und Gedanken anregt, denen man sich nicht so ohneweiteres entschlagen darf. Dass aber der Verfasser noch lange nicht das letzte und entscheidende Wort gesprochen, bekundet unter vielem Anderen

gerade auch die am 20. November 1900 zu Düsseldorf mit allen gegen nur 2 Stimmen gefasste Resolution der Generalversammlung des Augustinusvereins zur Pflege der katholischen Presse: ‚Die Generalversammlung erkennt an, dass die christlichen Gewerkschaften unter Wahrung der auch für das wirtschaftliche Leben überall maßgebenden christlichen Grundsätze auf interconfessionelle und politisch unparteiische Grundlage zu stellen, beziehungsweise darauf zu erhalten sind. Sie empfiehlt der Centrumspresse, die Förderung der auf dieser Grundlage stehenden Gewerkschaften auch ferner sich angelegen sein zu lassen, zugleich aber die etwa dabei hervortretenden Gefahren zu beobachten und denselben in umsichtiger Weise entgegen zu treten‘.

2. Der Verfasser, der sein Werk seiner ‚lieben Schwester Frau Pfarrer Adele Gamper in Dresden als ein äußeres Zeichen innerer Übereinstimmung und gleichen Strebens‘ widmet, huldigt einem stark gemäßigten socialen ‚Kollektivismus‘.

Weil ‚die auf dem Dogma des Kollektivismus fußende Gesellschaftsordnung in der heutigen Theorie .. noch keineswegs genügend spezifiziert (ist), da es noch weiterer Einschränkungen des allgemeinen kollectivistischen Dogmas bedarf, damit die darauf gegründete Gesellschaftsordnung verwirklichungsfähig werde‘ (S. 22), so stellt Sulzer im zweiten Abschnitt ‚die nothwendigen Begriffsmerkmale einer verwirklichungsfähigen kollektivistischen Gesellschaftsordnung‘ auf (S. 23—70), zeichnet alsdann das ‚kollektivistische Ideal‘ nach seiner Auffassung (S. 71—129) und untersucht ‚die Bedeutung des kollektivistischen Ideals für den Fortschritt und die Wohlfahrt der Menschheit‘ (S. 130—215). Der letzte Abschnitt ist der ‚Verwirklichung des Ideals‘ gewidmet, oder vielmehr der Frage, ob sich sein Ideal ‚in früherer oder späterer Zukunft verwirklichen‘ wird (S. 216—421). Er beantwortet diese Frage selbst gleich Eingangs dieses Abschnittes: ‚Die Verwirklichung des kollektivistischen Ideals im Einzelstaate . . liegt innerhalb des Bereiches der Möglichkeit‘, ist aber ‚keine Gewißheit, sondern höchstens eine Wahrscheinlichkeit‘ (S. 216).

Der Wahlspruch auf dem Titelblatte ‚In omnibus caritas‘ ist nicht ein leeres Aushängeschild, sondern findet seine Verwirklichung zumal in dem Urtheil über Meinungen, welche denen des Verfassers entgegenstehen. Dieser ruhige Ton, der deutlich die Absicht bekundet, nach Objectivität zu streben, wirkt wohlthuend, wenn man auch sehr oft den Ansichten des Verfassers nicht beipflichten kann.

Eine große Selbständigkeit der Auffassung und des Urtheils zeichnen ferner den Verfasser aus, verbunden mit einer wohlthuenden Bescheidenheit hinsichtlich seiner eigenen Meinungen; doch läſst sich auch nicht in Abrede stellen, daſs der fast vollständige Mangel in Angabe und Benützung der überreichen Literatur dem Buche einen stark subjectiven Charakterzug aufdrückt. Wenn noch hinzugefügt wird, daſs nicht wenige anregende Gedanken und ein edles Streben, die sociale Noth zu lindern und den menschlichen Fortschritt zu fördern, aus dem Buche sprechen, so sind nach des Referenten Ansicht die Vorzüge dieses Werkes nach Gebür betont.

Neben diesen Vorzügen treten aber auch starke Schattenseiten hervor. Der größte Mangel besteht wohl in der Unklarheit, Unsicherheit oder auch totalen Unrichtigkeit recht grundlegender Anschauungen, zB. über Religion, Moral, Dogma, Christenthum und Kirche. Man lese zB., was der Verfasser vom ‚Dogma‘ sagt (S. 1—3), oder über den Begriff ‚Religion‘ (S. 391) oder Moral und deren Beziehung zur Religion (S. 398, 399). Daſs bei dieser Unsicherheit in hochbedeutsamen Begriffen auch Schwankungen, um nicht zu sagen Widersprüche in den eigenen Anschauungen zum Vorschein kommen, darf nicht Wunder nehmen. Es dürfte dem Leser schwer werden, sich auch nur über die Stellung des Verfassers zum Christenthum ein Urtheil zu bilden: denn bald erweckt er den Eindruck eines positiv gläubigen Christen, bald mehr den des Rationalisten. Daſs die Vorurtheile des Protestanten (wenn auch in maßvoller Weise) gegenüber der katholischen Kirche und dem Mittelalter bisweilen zum Vorschein kommen, befremdet weniger. Meint der Verfasser auf S. 396 und 397 die kathol. Geistlichen, so müssen ihm die weltbekannten Rundschreiben des ‚socialen‘ Papstes Leo XIII. und die emsige sociale Thätigkeit des kathol. Clerus, zumal in Deutschland, vollständig unbekannt geblieben sein. Manche Sätze erscheinen geradezu komisch, so zB. die Behauptung: ‚Die Indianer Nord-Amerikas werden durch die enge Berührung mit der Kultur (sic!) der Angelsachsen vernichtet, nicht etwa weil sie nicht intelligent genug sind, sich diese Kultur zu eigen zu machen, sondern wegen Mangels einer dieser höheren (sic!) Kultur angepaßten Moral‘ S. 219; der historischen Wahrheit würde dieser Satz weit mehr nahe kommen, wenn man statt ‚Kultur‘ und ‚Moral‘ die Worte ‚Barbarei‘ und ‚Unmoralität‘ einsetzte.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.



Die Jesuiten an den Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts. Auf Grund ungedruckter Quellen von Bernhard Duhr S. J. Freiburg im Breisgau. Herder 1901. IX u. 155 S. 8. 4. Heft des II. Bandes der Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Herausgegeben von Ludwig Pastor.

Über den Einfluss der Jesuiten auf die katholischen Fürsten des 16. und 17. Jahrhunderts sind mannigfache Gerüchte verbreitet. Es fehlte bisher an einer auf Originalquellen beruhenden historisch sicheren Darstellung. Diese Lücke hat P. Duhr mit vorliegendem Werke ausgefüllt. ‚Das Material', welches er benützte, ‚besteht zum größten Theil aus vertraulichen, den zerstreuten Überresten der früheren Ordensarchive entnommenen Briefen der betheiligten Personen und bietet somit die größtmögliche Gewähr für die Wahrheit'. Die Darstellung ist rein sachlich. D. läst mehr die Quellen sprechen und fügt keine langen Betrachtungen ein. Die Verbindung der Thatsachen und ihre ursächliche Erklärung wird so weit als möglich aus den Quellen und aus den durch sie erschlossenen Umständen selbst gegeben. Das Werk ist in sechs Abschnitte getheilt. Im ersten behandelt der Verfasser die Ansichten des heiligen Ignatius und seines Ordens über die Hofbeichtväter. Aus seinen Ausführungen geht hervor, dass man in der Gesellschaft Jesu dieses Amt nie gesucht und angestrebt habe, sondern dass man nur durch die Verhältnisse gezwungen zur Annahme desselben bewogen werden konnte. Der Hauptgrund, warum der Orden es auf sich nahm, war in Deutschland der Mangel an ausreichend gebildeten und fähigen Priestern. Die Fürsten waren gezwungen sich an die Jesuiten zu wenden, wenn sie gute Prediger und hinreichend unterrichtete Beichtväter haben wollten. Ihren so berechtigten Bitten konnte der Orden nicht widerstehen. Als sich die Verhältnisse besserten, war es Mode geworden, einen Jesuiten als Beichtvater am Hofe zu haben und der Orden konnte seine Leute nicht mehr zurückziehen, ohne die Fürsten empfindlich zu beleidigen. So kamen die Jesuiten an die Höfe von Wien, Graz, Innsbruck und München. Ihren Einfluss im 16. Jahrhundert und das Verhalten der Obern gegen die Hofbeichtväter schildert D. in ebenso vielen Abschnitten, und fasst dann das Ergebnis seiner Untersuchung in einem kurzen Rückblick zusammen: ‚Der heilige Ignatius vertrat den Grundsatz, dass man den Fürsten einen Beichtvater aus den Mitgliedern der Gesellschaft nicht verweigern könne, sowohl mit Rücksicht auf den Fürsten selbst als auch ganz besonders wegen des großen

Einflusses, den ein Fürst für Heil oder Unheil der Seelen seiner Unterthanen ausüben könne . . Segensreich haben diese Männer in der Verborgenheit gewirkt durch das viele Gute, was sie anregten, und vielleicht noch mehr durch das Böse, was sie verhinderten. Manche Höfe, wo Jesuiten als Beichtväter wirkten, wurden Muster der Sittenreinheit und jeglicher Tugend für ganz Europa. Aber die Stellung der Hofbeichtväter war eine sehr exponierte und gefährliche. Missgunst, Neid, enttäuschte Erwartung und versagte Hilfe machten diese Männer zur Zielscheibe von Verleumdungen aller Art' (S. 153). Auf Politik und Regierung durften sie kraft ihrer Ordensregel nur insofern Einfluss nehmen, als Religionsfragen damit verbunden waren, sonst war ihnen alle Politik strengstens verboten. Nur wenige ließen sich von dem Glanz ihres Amtes blenden und hörten zu wenig auf die Stimme ihres Obern. Aber weit entfernt, dass die Obern ihr Verhalten jemals gebilligt hätten, sie suchten vielmehr solche unwürdige Träger ihres Vertrauens von den Höfen zu entfernen. Es ist also im Ganzen ein erfreuliches Bild, welches P. Duhr von dem Wirken seines Ordens an den deutschen Fürstenhöfen entworfen hat, es liefert den Beweis, dass der Orden die Öffentlichkeit nicht zu scheuen braucht. Die beste Vertheidigung der Gesellschaft Jesu ist die Enthüllung ihres Seins.

Prag. Alois Kröß S. J.

Praelectiones scholastico-dogmaticae, quas habuit Camillus Cardinalis Mazzella, tractatibus qui deerant locupletatae atque in compendium redactae: auctore Horatio Mazzella; ed. 2da. Romae, Desclée, Lefebvre & Soc. 1899.

Wer die theologischen Werke des Cardinals Camillus Mazzella kennt und die Klarheit, welche sich darin mit einer gründlichen Behandlung des Stoffes verbindet, lieben und schätzen gelernt hat, wird gewiss mit Genugthuung vernehmen, dass sich ein dem Cardinal nahestehender Theologe gefunden hat, der dessen umfangreiche Abhandlungen in gedrängter, aber durchsichtiger und anmuthiger Form auch solchen Kreisen zugänglich machte, denen die Zeit nicht gestattet, in größere theologische Werke Einsicht zu nehmen. Es ist der Neffe des Cardinals, der es unternommen hat, die ausgezeichneten Vorlesungen seines Oheims zusammenzuziehen und auf den Umfang eines Com-

pendiums zurückzuführen. Diese Arbeit ist umso wertvoller, da die in den Vorlesungen Mazzellas unberücksichtigt gebliebenen Partien passend ergänzt wurden, sei es aus dem schriftlichen Nachlass des Verewigten, sei es unter Beiziehung anderer bewährter neuerer Theologen, wie Franzelin, Palmieri, Hurter, Billot u. a.; so zwar, dass das Wichtigste — aber auch nur das Wichtigste — aus der gesammten Theologie in 4 Bänden von je 400—500 Seiten systematisch behandelt dargeboten wird.

Was die vorliegenden **praelectiones in compendium redactae** besonders brauchbar und nützlich erscheinen lässt, ist vor allem die Beibehaltung der durchsichtigen Diction des Cardinals auch in den Ergänzungstheilen, genaue und treffende Feststellung des fraglichen Punktes, entsprechende Charakterisierung und Würdigung der gegnerischen Ansichten, besonders der neueren. Die Form der Beweisführung ist fast durchgängig streng syllogistisch; in der Argumentation aus der Schrift ist dadurch das beweisende Moment stets lichtvoll hervorgehoben, so dass es jedermann leicht wird, der Darstellung zu folgen und dieselbe auf ihre Bedeutung zu prüfen. Desgleichen sind die technischen Hilfsmittel in der Herstellung des Buches geschickt verwertet und dadurch Übersicht und Verständnis erheblich gefördert; leider haben sich daneben gar manche, wohl allzuviele Druckfehler eingeschlichen.

In Erklärung, Darstellung und Auswahl der Ansicht in umstrittenen schwierigen Fragen schließt sich der Verfasser meist theologischen Auffassungen an, wie sie in der einen oder andern älteren Schule vertreten sind; nur inbetreff der Prädestination hat er sich für eine Lehrmeinung entschieden, wie sie ähnlich zuerst Cercià vorgetragen, dann in Billot ihren wärmsten Vertheidiger, jetzt aber noch bei einigen andern Anklang gefunden hat. Nach ihr geschieht die Vorherbestimmung **ante praevisa merita** *absoluta*, und dieses deshalb, weil Gott durch die **scientia media** alle möglichen Heilsordnungen vorausgesehen und unter allen diesen Ordnungen gerade die eine jetzt bestehende ausgewählt hat; da nun in der Wahl der Ordnung als solcher Gott der Herr frei voran gieng ohne Rücksicht auf irgend welche wirklichen Verdienste, wie sie ja noch nicht bestanden: so sei, sagen die Vertreter dieser Meinung, auch die Vorausbestimmung zur Seligkeit, welche mit dieser Ordnung zusammenfalle, ohne Rücksicht auf wirkliche Verdienste der Einzelnen geschehen.

Es ist nun gleich zu bemerken, dass es sich in unserer Frage, wenigstens wie sie gewöhnlich verstanden wird, keineswegs handelt um

die Vorausbestimmung einer Ordnung als solcher; handelt es sich ja lediglich darum, klar zu werden darüber, wie sich Gottes Wille von Ewigkeit her bezüglich eines einzelnen bestimmten Terminus oder Theiles innerhalb dieser Ordnung verhalte, nämlich der Zuerkennung der ewigen Belohnung; es leidet daher diese Auffassung von vornherein an einer unliebsamen Verschiebung des Fragepunktes.

Doch, könnte man vielleicht erinnern, gerade durch diese Auffassung der ganzen Ordnung wird die Frage auch bezüglich jenes Theilpunktes befriedigend gelöst. Wir zweifeln daran, aber auch dann bietet diese Erklärung in sich noch so viel Bedenken, dass sie schwerlich eine glückliche genannt werden kann —, schon einmal deshalb, weil, wie der Verfasser selbst gesteht, eine der entgegenstehenden Lehrmeinungen aus den Quellen der Offenbarung besser begründet ist — ‚fatemur valde probabilem esse (sententiam illorum, qui putant electionem ad gloriam fieri *post* praevisa merita), tum quia a gravissimis theologis docetur, tum quia *plura* ei favent Scripturae ac Patrum testimonia, tum denique quia ea sententia valde confert ad animi anxietates auferendas in hoc praedestinationis mysterio‘ II. Bd. n. 293 (coll. n. 285); es ist aber klar, dass in einer so schwierigen und geheimnisvollen Frage, wie die der Vorausbestimmung ist, der Stimme der Offenbarung aus Schrift und Tradition das erste Wort gebürt. — Ferner ist die vom Autor getroffene Wahl unglücklich zu nennen deshalb, weil durch dieselbe gewisse bisher anerkannte Lehrbegriffe verwischt und bedroht werden, so wenn der Autor ausführt, dass Gott die ganze Heilsordnung, wie sie den Menschen betrifft, in einem einzigen signum *rationis* gewollt und beschlossen habe, was, wenn man die einzelnen Bestandtheile dieser Ordnung und ihre ganz eigene Abhängigkeit von einander sowie vom bedingenden Eingreifen eines geschaffenen, freien Willens betrachtet, schlechterdings unmöglich ist. — Beruft sich dann der Verfasser, um diese Schwierigkeit zu beheben, darauf, dass Gott ja in der scientia media diese Ordnung schon vorausgesehen und deshalb recht wohl zusammen wollen könne, so kann dies nicht geschehen ohne Verkennung des Wesens dieser Erkenntnis und ihrer Bedeutung, welche der Verfasser selbst gekennzeichnet hat durch die Worte: tum decretum tum *ejus executio* a scientia media dirigitur (cf. n. 289); dazu gehört aber ganz nothwendig, dass die Ordnung in der Ausführung keine andere sei als wie sie in der Erkenntnis ist, welche die

Ausführung leitet. In der Erkenntnis, da Gott noch im Bereiche der Möglichkeit alle Ordnungen vor sich hat und unter ihnen auch die wirklich zu schaffende, — erkennt er wohl, auch nach unserem Autor, dass, wenn er einem Menschen eine gewisse Gnade anbiete, dieser mitwirken werde, so dass Gott auf Grund dieser Mitwirkung ihm eine weitere Gnade geben und so ihn schließlich mit der ewigen Belohnung krönen könne; hier in der scientia media bilden sich genau die verschiedenen signa rationis. Dies alles aber habe seine Bedeutung nur bis zum Decret: da mit dem Decret gibt sich die Sache plötzlich ganz anders: Die Ordnung, das Ganze wird auf einmal Zweck, dessen Erreichung sich alles unterordnen und anbequemen muss: nicht mehr berücksichtigt Gott in der Ausführung, was der Mensch auf die erste ihm angebotene Gnade thun werde, um darnach seine weitere Anordnung von Gnade und Belohnung zu richten, sondern das alles wird jetzt Mittel zum Zweck, um die glücklichen Auserwählten zum seligen Ziele zu bringen . . Der Autor darf dann aber auch nicht sagen, dass Gott eine von den vorhergesehenen Ordnungen zur Ausführung bringe, denn was da ausgeführt wird, ist etwas ganz anderes; er kann aber auch nicht behaupten, wie er dies thut: dass auch die Ausführung durch die scientia media beherrscht und geleitet werde.

Wie der Verfasser mit dieser Meinung die reprobatio positiva, geschweige denn die negativa umgehen könne, ist nicht leicht einzusehen, denn wenn Gott schon einmal die ganze Ordnung als solche in einem einzigen signum rationis (n. 288) und noch dazu als absolut zu erreichenden Zweck anstrebt (n. 295): so ist mit diesen Aufstellungen auch die reprobatio, wenigstens negativa gegeben. — Schließlich ist die Begründung der Ansicht nicht sehr stark, ganz gewiss nicht so stark, dass sie der Tradition gegenüber noch durchzudringen vermöchte. Doch die Sache, um welche es sich hier handelt, ist schwer für den menschlichen Geist zu durchdringen; und wer wollte behaupten, dass er hierin unfehlbar und unanfechtbar das Rechte getroffen? Wohl wird die Controverse bezüglich dieses Gegenstandes die Geister trennen, so lange sie noch in der Fremde weilen, fern vom Herrn im Glauben suchend und noch nicht genießend im Lichte der Herrlichkeit. So ist es selbstverständlich, dass durch die gemachten Bemerkungen dem vortrefflichen Buche nichts benommen wird von den Vorzügen, die ihm eignen.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Die Wiedervereinigung der christlichen Confessionen. Von J. Röhm, Dompropst in Passau. Mainz, Kirchheim, 1900. VIII u. 336 S.

Wann wird wieder ein Hirt und eine Herde sein? Über diese bange Frage, welche kein gläubiges Christenherz gleichgiltig lassen kann, versucht der Verf., der sich auf diesem Gebiete schon vielfach rühmlich hervorgethan hat, den dunklen Schleier der Vorsehung in etwa zu lüften. Aus naheliegenden Gründen wird das Hauptaugenmerk dem Protestantismus zugewendet, doch so, dass auch die anderen christlichen Bekenntnisse hinreichende Berücksichtigung erfahren. Naturgemäß muss eine möglichst klare Einsicht in die gegenwärtige Lage den Schlüssel zu einer wahrscheinlichen Beurtheilung der Zukunft an die Hand geben. Wie ferner die Ursachen und Beweggründe, welche die religiöse Trennung veranlasst haben, so liegen auch die die Trennung aufrechthaltenden Kräfte, die Hindernisse der Wiedervereinigung vielfach auf ganz anderem als religiösem Gebiet. So sucht denn der Verf. mit Hilfe einer Unzahl von Äußerungen aus Büchern, Zeitschriften und Tagesblättern, welche die an Ort und Stelle empfangenen Eindrücke getreulich wiederspiegeln, von der gesammten religiösen, politischen und socialen Lage der getrennten Gemeinschaften ein möglichst entsprechendes Bild zu entwerfen. Aus diesem unparteiischen Naturbild nun hebt sich die wahre Kirche zum Greifen ab. Die eine wahre Kirche Christi, so wird uns im ersten Capitel aus den Worten Christi und seiner Apostel und aus dem Wesen der Kirche gezeigt, muss überhaupt eine Verkörperung der Einheit sein, eins in sich, Princip der Vereinigung nach Außen. Die getrennten Kirchen, an der Spitze Protestantismus und Orthodoxie, bieten in ihrem Innern das Kehrbild der Einheit und machen sich namentlich gegen die katholische Kirche und ihre Bekenner durch Unduldsamkeit und ungerechte Behandlung vor allem bemerklich. Die katholische Kirche, von geradezu überwältigender, majestätischer Einheit in ihrem Innern, in Lehre, Cultus und Disciplin, ist auch die unversiegliche Quelle einer lieber Unrecht duldenden alles vereinigenden Liebe nach Außen.

Eine Wiedervereinigung kann also nur stattfinden durch Rückkehr zur katholischen Kirche; zur katholischen Kirche führt aber nur die Anerkennung der Wahrheit. Von dem Tage an, wo der Protestantismus aufhört, alles Katholische systematisch in den Staub zu treten, Katholiken und Katholicismus geflissentlich zu entstellen, von dem Augenblicke an, wo der Protestantismus aller Vergewaltigung der

Wahrheit entsagt und sich voll und ganz aller und jeder Wahrheit beugt, wird man auch die Stunde bestimmen können, wo das verirrte Schäflein nach jahrhundertelanger ermüdender Wanderung in den einen Schafstall des guten Hirten zurückkehrt. Die beste Art, den Boden für die Wiedervereinigung vorzubereiten, besteht deshalb in einer ruhigen, stets wiederholten, liebevollen und geduldigen Darlegung und Begründung der katholischen Wahrheit. ‚Es gibt unter den Protestanten außerordentlich viele, denen der Katholikenhass unduldsamer Pastoren und Professoren missfällt, die mit ihren katholischen Mitbürgern friedlich zusammenleben wollen, die über dem Trennenden das Einigende und Gemeinsame nicht vergessen, es gibt unter ihnen nicht wenige, die von aufrichtigem Wohlwollen erfüllt sind, und selbst manche, vielleicht mehr als wir glauben, die ein gewisses Heimweh nach der katholischen Kirche fühlen und den Tag herbeisehnen, da die Einheit des Glaubens wiederhergestellt wird. Dieses Heimweh ist in einigen so stark, dass es sie trotz der entgegenstehenden Hindernisse zur katholischen Kirche zurückführen wird‘ (S. 330). Wo die Wahrheitsliebe der Protestanten zunächst einzusetzen hat, ist namentlich in den Capiteln 18 19 20 eingehend besprochen. — Was Plan und Darstellung betrifft, so ist der Verf. sichtlich bemüht gewesen, persönlich soviel als möglich in den Hintergrund zu treten und dafür unverdächtigen Zeugen und anerkannten Autoritäten das Wort zu lassen: dieses Streben ist nur anzuerkennen und gerade in der stattlichen Anzahl von Zeugnissen aus Feindes- und Freundesmund liegt ein unbestrittenes Verdienst der Arbeit. Immerhin würde eine intensivere Verarbeitung und Vertiefung des dargebotenen reichen Materials die Klarheit und damit den Wert des Werkes noch bedeutend erhöht haben.

Innsbruck. Peter Sinthern S. J.

Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam. Auctore Laurentio Janssens O. S. B. Tom. III. Tractatus de Deo Trino. Freiburg i. B., Herder, 1900. XXIV + 899 S. in Lex.-8.

Von dem groß angelegten Werke des Rectors des St. Anselms-Collegs in Rom liegt seit dem letzten Berichte (Ztschr. 1900, S. 510 ff.) ein weiterer Band vor und ist außerdem der zweibändige Tractat de

Deo-homine seinem Abschlusse nicht mehr fern. Was zur allgemeinen Charakteristik des Werkes aaO. gesagt wurde (das inzwischen in den Herder'schen Verlag übergieng), behält auch für diesen Band seine Geltung, ebenso wie die dortselbst bemerkten Vorzüge; etwas geändert, und zwar zum Vortheile, hat sich die Anordnung in der Behandlung der einzelnen Artikel insofern, als unter dem Titel ‚De ipsa quaestione' rein doctrinär vorgegangen wird, und erst in dem Absatze ‚Ad textum' der Wortlaut der Summa zur Erörterung und Erklärung kommt; auch hat das positive Moment erheblich stärkere Berücksichtigung erfahren, was ja durch den Gegenstand selbst gefordert war.

Nach einer ziemlich ausführlichen Einleitung werden also die Quaestiones 27—43 des ersten Theiles der Summa der Reihe nach behandelt in vier Theilen: De processionibus (S. 21—204), de relationibus (205—262), de personis (263—810), de missione (811—863); ein ausführlicher analytischer Index schließt den stattlichen Band ab.

Im Einzelnen seien einige Punkte kurz hervorgehoben. Der erste Theil bietet (S. 91—204) eine exegetisch-historische Dissertation über die Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses, worin zunächst die Offenbarung desselben im alten Testamente eingehend behandelt und, nach einer kürzeren Vorführung der sonstigen neutestamentlichen Stellen, dem Comma Joanneum eine ausführliche, aus mehr als einem Grunde interessante Untersuchung gewidmet ist. Der dogmatische Charakter der Stelle wird gebürend anerkannt, als eigentliche Frage wird nicht die Authentie selbst, sondern die Beweisbarkeit derselben aufgeworfen und nach den maßgebenden Gesichtspunkten erwogen, wobei das bekannte Decret des hl. Officiums auf seinen Sinn nicht geprüft werden soll (S. 139, A. 3 wird es allerdings als disciplinär bezeichnet und seine wissenschaftliche Tragweite abgelehnt). Die Untersuchung der Codices fällt selbstverständlich zu ungunsten des Textes aus; hinsichtlich der Kirchenväter ergibt sich, dass nicht nur die Orientalen, sondern fast sicher auch Augustin das Comma nicht gekannt, ja dass nicht einmal die vielangerufene Cyprian-Stelle beweisend ist; auch 1. Jo. 5 selbst behält ohne den Vers 7 seinen Zusammenhang; eine Entscheidung des unfehlbaren Lehramtes liegt im Tridentinum nicht vor, und kann eine solche überhaupt umsoweniger geltend gemacht werden, als Leo XIII. in seiner Encyklika über den hl. Geist das Comma übergangen hat; somit gelangt der

hochw. Herr Verfasser zu dem Resultate, die Authenticität der Stelle könne nicht bewiesen werden, immerhin biete sie ein gewichtiges Traditionsargument. Daran schließt sich eine recht hübsche, theilweise (gegen Petavius) apologetisch gehaltene, aber maßvolle Würdigung der vornicänischen Lehre unter Beiziehung einer ziemlich reichhaltigen Literatur. — Im zweiten Theile schickt der Autor eine genaue Begriffsentwicklung der relatio voraus und tritt dann an die schwierige Q. 28 heran, die ihm reichlich Gelegenheit gibt, der speculativen Seite des Mysteriums, die in dieser Frage culminiert, in achtunggebietender Weise gerecht zu werden. — Der dritte, weitaus längste Theil des Tractates bringt unter anderem eine Dissertation (343—405) über das Verhältnis der Vernunft zum Trinitätsdogma: die Vernunft kann es nicht widerlegen (wird a priori gezeigt; ein Eingehen auf die beliebten Gegenargumente wäre erwünscht gewesen; sie kann es weder entdecken, noch auch nach geschehener Offenbarung eigentlich beweisen (Kritik der älteren und neueren Systeme bis herauf zu Günther), sie kann es aber darstellen, entwickeln und vertheidigen; mehrere Theologen, die in dieser Hinsicht zu weit gegangen sein dürften, werden einer Prüfung unterzogen, und besonders Schells Theorie sorgfältig auseinandergesetzt und deren Schwächen treffend aufgezeigt. Auch dem bekannten schwierigen Probleme, aus welcher Erkenntnis die zweite göttliche Person hervorgehe, ist eine Dissertation gewidmet (S. 496 ff.): unter Ablehnung der scotistischen Lehre wird die These vertheidigt: Der Sohn geht hervor nicht nur aus der Erkenntnis des göttlichen Wesens, des Vaters und formell des Wortes selbst, sondern auch aus der Erkenntnis des hl. Geistes (wenn auch nicht so formell), sowie aller möglichen Dinge und aller futura. Eine weitere Studie (541—589) handelt einläßlich über den Ausgang des hl. Geistes von Vater und Sohn, zu dessen Nachweis besonders die orientalische Überlieferung verwertet ist; speciell die Rechtmäßigkeit des Filioque im Symbolum wird sehr gut dargethan. Die vielumstrittene Frage, ob in Gott eine subsistentia communis absoluta anzusetzen sei, verneint der Autor (S. 659 ff.) im Anschlusse an Vasquez, Valentia, Ruiz, Lugo und Franzelin, und betont (gegen Billot), wohl mit Recht, dass durch die Offenbarung des Geheimnisses der allerheiligsten Dreifaltigkeit die concrete formelle Bedeutung des Wortes ‚Gott' selbst vervollständigt worden sei. Sehr beachtenswert sind die Ausführungen über die Gleichheit der göttlichen Personen und die circumincessio (776 ff.), zu deren Erklärung (gegen Suarez und

Franzelin) mit Kleutgen und Billot das Gewicht auf die **identitas naturae** und die **unica perfectio quidditativa** gelegt wird: ‚perfectio dicit non ‚ad aliquid‘, sed ‚quid‘. — Der vierte Theil befasst sich (zur Q. 43 a. 6) etwas eingehender mit der Vertheidigung der Einwohnung des hl. Geistes in den Gerechten des alten Bundes.

So mag denn der H. H. Verfasser mit Befriedigung sich um einen weiteren bedeutenden Schritt dem Ziele näher erblicken, welches er sich gesteckt; die Aufgabe ist an und für sich keine leichte, und die neuestens wieder zutage getretenen antischolastischen Aspirationen sind nicht eben geeignet, ermuthigend zu wirken auf das Bestreben, den im hl. Thomas und in den Classikern der katholischen Theologie niedergelegten Wahrheitsschatz durch harmonische Verbindung mit den Ergebnissen positiver Erudition zeitgemäß auszugestalten: es will ja nachgerade fast den Anschein gewinnen, als ob Werke wie Kleutgens ‚Philosophie und Theologie der Vorzeit‘, oder Willmanns ‚Geschichte des Idealismus‘ nicht geschrieben worden wären! Interessant ist die Erscheinung, dass zwar von der Unzulänglichkeit der Scholastik für die moderne Zeit wiederum viel zu hören ist, dass aber genaue concrete Vorschläge, was denn eigentlich an deren Stelle zu setzen sei und wie man sich die Theologie der Zukunft vorzustellen habe, recht empfindlich vermisst werden. Und doch, wenn die Scholastik wirklich nur eine zeitgeschichtliche Erscheinung von relativem Werte ist, so muss sich (um andere schwere Bedenken zu unterdrücken) wenigstens die eine Frage aufdrängen, was man denn für die Formeln: una *natura* divina in tribus *personis subsistens*, unio *hypostatica* in Christo, *transsubstantiatio*, anima humana *forma* corporis usw. künftighin einsetzen will; wir gestehen, einen solchen Ersatz unter Aufrechthaltung des katholischen Dogmas nicht zu kennen. Dass aber mit der Annahme jener Ausdrücke, wenn sie überhaupt einen Sinn haben sollen, auch die Grundbegriffe der aristotelisch scholastischen Philosophie gegeben sind, liegt auf der Hand. Mag man immerhin in der Form und Methode einem Fortschritte das Wort reden: kein einsichtiger Anhänger der Scholastik wird dagegen etwas einzuwenden haben, ebensowenig wie gegen den Fortschritt in der Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit selbst, den ja das **Vaticanum** (s. 3 c. 4) so lebhaft wünscht und zu erstreben empfiehlt; aber ein Aufgeben der Scholastik, ihre Umbildung in ein anderes Ding zu befürworten, heißt nicht bloß die Stellungnahme der Kirch-

lichen Autorität seit sechs Jahrhunderten ignorieren, sondern auch das Wesen der katholischen Theologie und die organische Verbindung derselben mit dem Offenbarungsinhalte verkennen. Dem, was an den immer wieder auftauchenden Besserungsvorschlägen berechtigt ist, entgegenzukommen, dazu liegt in dem hier angezeigten Werke ein Versuch vor, der zum mindesten dankens- und beachtenswert ist; und indem wir mit Genugthuung den weiteren Fortgang der Arbeit begrüßen, empfehlen wir das Werk neuerdings der Aufmerksamkeit weiterer Kreise.

Rom, S. Anselmo. Hartmann Strohsacker O. S. B.

1. **Juris Publici Ecclesiastici elementa** auctore F. Solieri SS. D. N. Leonis XIII Cubiculario, Philos., Theol. ac utriusque iuris doctore, in instituto S. Congr. de Propaganda Fide iuris eccles. professore etc. Apud Frider. Pustet Romae MCM. pag. 381.

2. **De capacitate possidendi Ecclesiae** necnon **de Regio proprietatis vel dispositionis dominio in patrimonio ecclesiastico aetate Merovingica** (A 481—751) tomus prior. Dissertatio iuridico-historica quam ad gradum doctoris ss. Canonum in universitate Catholica, in oppido Lovaniensi consequendum scripsit Amadeus Bondroit. Lovanii excudebat Josephus van Linthout. 1900. S. XIV + 264.

3. **Dispensation,** Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht geschichtlich dargestellt von Maria Albert Stiegler, Doctor beider Rechte. Erster Band. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1901. S. 375.

4. **Die kirchlichen Rechtsbestimmungen** für die **Frauen-Congregationen.** Von Augustin Arndt S. J. Mit kirchlicher Approbation. Mainz, Verlag v. Fr. Kirchheim, S. VIII + 360.

1. Solieris Buch nimmt dem Umfange nach zwischen den inhaltsverwandten Werken Cavagnis und Cardinal Tarquinis eine Mittelstellung ein. Obschon ein flüchtiger Blick in die Inhaltsangabe des in Rede stehenden Buches an Tarquinis Juris Ecclesiastici Publici institutiones erinnert, so ist doch wieder unverkennbar, dass S. in der Anordnung des Stoffes Selbständigkeit gewahrt hat. Er vertheilt denselben auf 3 Bücher. Das erste hat den Rechts-

anspruch der Kirche auf eigentliche Jurisdictionsgewalt, das zweite den Umfang, das dritte die Organisation dieser Regierungsgewalt zum Gegenstande (S. 10 u. 32). Die weiterhin ins Einzelne gehende Gliederung zeichnet sich zwar durch logische Reihenfolge aus; doch wäre bisweilen größere Kürze erwünscht gewesen, die sich durch Vermeidung von Wiederholungen hätte erreichen lassen. Der eigentlichen Abhandlung werden vorausgeschickt Begriffsbestimmung und Eintheilung von Recht überhaupt, sowie eine Darlegung des Ursprunges und Wesens des öffentlichen und privaten Kirchenrechtes (S. 13—30). Das Urtheil über die Ausführungen im Ganzen und Einzelnen muss dahin lauten, dass dieselben fast ausnahmslos klar und frei von Einseitigkeiten sind. Wenn auch die Literatur nicht erschöpfend benützt ist, so berührt es doch wohlthuend, dieses wichtige Moment nicht ganz vernachlässigt zu sehen. Einzelne Partien, zB. de placeto regio, appellatio ab abusu sind nach Tarquinis Muster auch in ihrer geschichtlichen Entwicklung zur Darstellung gelangt (S. 220—241). In der juridischen Frage über den rechtlichen Charakter der Concordate, ob Privileg oder bilateraler Vertrag, nimmt S. eine Mittelstellung ein: Utriusque sententiae argumentis perpensis nobis videretur in concordatis rationem *privilegii ac pacti* recognoscendam esse, ita ut concordata, *quorum obiectum res est spiritualis*, non sint nisi privilegia *publica conventione firmata* (S. 253). In der Controverse, ob der Gesetzgeber durch seine eigenen Gesetze gebunden sei, fasst S. seine Ansicht in die Worte: ‚In quacumque obligatione duo distinguenda sunt: 1. *materia obligationis* et 2. *vinculum obligationis* . . Hoc posito, videtur certum cum omnibus, legislatorem teneri ad *materiam suae legis* et puto . . teneri *vinculo iuris naturalis*' (non vinculo suae legis).

Referent kann sich nicht damit einverstanden erklären, dass dem ius publicum eccles. das ius privatum seu (?) canonicum gegenüber gestellt wird, mit anderen Worten, dass das canonische Recht mit dem kirchlichem Privatrecht identificiert wird (S. 10, 28, 31). Die Psalmstelle ‚signatum est super nos' . . kann man doch wohl nicht als Beweis für das Naturrecht anerkennen (S. 17). Die kirchliche Jurisdictionsgewalt betrachtet der Verfasser als Ausfluss aus dem Wesen des Priesterthums (S. 45), allgemein genommen aber als Theil des ius gentium (S. 52); seine diesbezüglichen Aus-

führungen dürften Manchen zum mindesten gekünstelt erscheinen. Es ist wohl nur ein lapsus calami, wenn (S. 235) Franz Josef Imperator *Germaniae* genannt wird. Unrichtig ist, dass 1781 in Österreich die Civilehe eingeführt wurde. Bisweilen begegnet man auch sprachlichen Unrichtigkeiten oder dunklen Stellen, zB. S. 32 (letzter Absatz), S. 116 (oben), 123 (n. 140), ebenso manchen Druckfehlern, beispielsweise Missionem statt Missionum (S. 9), 104 (n. 112) 248 Z. 7, 346 Z. 5 u. a.

Alle Anerkennung verdient die wahrhaft vornehme Ausstattung des Buches. Recht dankenswert ist das gute Inhaltsverzeichnis und die vollinhaltliche Mittheilung der classischen Encyklika Leo XIII. Immortale Dei vom 1. November 1885.

2. Das an zweiter Stelle angekündigte Werk bringt eine historische Untersuchung der schon wiederholt besprochenen, hochinteressanten Detailfrage, ob der Kirche im Merovinger Reich und in der merovingischen Zeit Besitzfähigkeit zustand, oder ob vielmehr die weltlichen Herrscher ein Eigenthums- oder wenigstens Verfügungsrecht über das kirchliche Patrimonium ausübten. Während Ficker und Schröder den Bestand eines wahren kirchlichen Eigenthumsrechtes schlechthin in Abrede stellen, erkennen andere, wie Roth, Waitz, van Daniels, Viollet u. a. dasselbe zwar an, beschränken es aber mehr oder weniger, indem sie ein königliches Dispositionsrecht annehmen, wobei sie in der Erkärung desselben nicht nur sehr verschiedener, sondern oft ganz entgegengesetzter Meinung sind. Bondroit begrenzt seinen Gegenstand klar und bestimmt mit den Worten: Volumus ut omnes disquisitiones nostrae ad hoc tendant, ut appareat, quaenam iuxta leges ecclesiasticas et civiles fuerit aetate merovingica *capacitas possidendi* Ecclesiae institutisque ecclesiasticis competens, et, hac posita capacitate, utrum vel quaenam iuxta easdem leges vel de facto iura proprietatis vel dispositionis ad reges in hoc patrimonio pertinuerint' (S. 2 u. 3).

Nach Wiedergabe der verschiedenen, einander widersprechenden Ansichten (S. 5—38) versucht B. eine Lösung der Controverse in zwei Theilen. Der erstere gibt die Auffassung der Kirche wieder, der Päpste nämlich und der fränkischen Concilien in der Merovinger Zeit über die Besitzfähigkeit der kirchlichen Institute, resp. die Verurtheilung jeglicher Eingriffe der weltlichen Gewalt in das kirchliche Eigenthum.

Im zweiten Theile wird dieselbe Frage auf Grund der Staatsgesetze und der Thatsachen während der Zeit zwischen Clodwig und Carl Martell (481—715) gelöst; eine ähnliche Untersuchung für die Zeitperiode 715—751 ist einem zweiten Bande vorbehalten.

In Hinsicht auf das Hauptergebnis hat B. diese Controverse unzweifelhaft endgiltig gelöst; es lautet: Die Kirche besaß in der Merovinger Zeit sowohl nach kirchlichen als staatlichen Gesetzen volles Eigenthumsrecht am Kirchenvermögen; die Könige aber hatten weder ein Eigenthums- noch ein Verfügungsrecht über das Kirchengut. Zugleich wurden vom Verfasser eine Reihe anderer untergeordneter Fragen erörtert. Der Umstand, dass die Quellen oft spärlich fließen und nicht selten unklar sind, läſst eine definitive Lösung mancher Fragen noch nicht zu; Bondroit ist bescheiden genug, dies offen einzugestehen. Doch muss anerkannt werden, dass er seine Lösungsversuche gut begründet und eine Anzahl von Meinungen und Hypothesen als unhaltbar nachgewiesen hat. Siegreich polemisiert er beispielsweise gegen die sehr gezwungene Annahme von Stutz, das Eigenthumsrecht der Privatpersonen an den alten germanischen Eigentempeln sei die Grundlage für die germanische Eigenkirche gewesen (S. 183 ff.).

Überzeugend ist ferner der Nachweis, dass die ersten christlichen Kaiser von Ostrom dem heidnischen Tempelgut gegenüber eine ganz andere Stellung eingenommen haben, als dem kirchlichen Vermögen gegenüber (S. 120—129).

Die reichhaltige Literatur (man beachte nur den Index bibliographicus S. IV—X) ist sorgfältig benützt. Grisars Abhandlung in dieser Zeitschrift (14. Jahrg. S. 447—493) ‚Rom und die fränkische Kirche' hätte dem Verfasser manche gute Dienste leisten können.

3. Im Hinblick darauf, dass über das Institut der Dispensation noch keine eingehende historische Untersuchung vorliegt, war es ein verdienstliches wenn auch kein leichtes Unternehmen, den Begriff der Dispensation, das Dispensationswesen und die kirchliche Dispensationsgewalt rechtshistorisch darzustellen. In 3 Bänden will der Verfasser seine Aufgabe lösen. Der erste bereits vorliegende Band umfasst die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des kirchlichen Dispensinstitutes bis einschließlich zum Decret Gratians. Einem zweiten Bande ist die Untersuchung desselben Gegenstandes bis herab auf unsere Zeit vorbehalten. Ein dritter Band soll die Geschichte des Begriffes und des Rechtes der Dispensation im protestantischen

Recht und einen Überblick über das Dispensationswesen in den Rechtsgebieten der griechisch-orthodoxen Kirche bieten.

Es stand zu erwarten, daſs eine eingehende, gründliche Untersuchung eines bis jetzt noch nicht genauer durchforschten Gebietes neue Resultate zutage fördern und manche bisher allgemein anerkannte Meinungen als unhaltbar nachweisen werde. Der gelehrte Autor kam wiederholt in die Lage, dies ausdrücklich hervorzuheben. Schon in der Worterklärung der Dispensation stellt St. mit Grund die zum Theil neue Behauptung auf, daſs an das Wort οἰκονομία (Dispensation) im Sinne von ‚Leitung, Verwaltung, Führung, Rathschluſs' sich ‚stets eine charakteristische Nebenbedeutung knüpft, nämlich die, daſs Gott vermittelst solcher Dispensationen stets etwas Abweichendes geschehen läſst . . von dem, was sonst der menschliche Verstand in derartigen Fällen erwartet' (S. 3). Sachlich gilt in dieser Periode (bis zum 9. Jahrhundert) als Dispensation ‚jede beliebige Ausnahme von dem strengen Recht' (S. 40). St. liefert ebenso den Nachweis, ‚daſs die Dispens gleich von Anfang an in der Kirche' sich findet und ‚keineswegs etwas so Seltenes ist, wie man bis jetzt anzunehmen gewohnt war' (S. 24); ja es liegen ziemlich eingehende Theorien über das Dispensationswesen schon aus dem 4. und 5. Jahrhundert vor. Bis auf die heutige Zeit hat sich in der Literatur die Ansicht fortgeerbt, daſs die Kirche vor dem 11. resp. 8. Jahrhundert Dispensationen nur für schon vollendete gesetzwidrige Handlungen gewährte; nun beweist St., daſs schon seit der ältesten Zeit auch ‚im voraus die Setzung von verbotenen oder die Unterlassung von gebotenen Handlungen erlaubt' wurde, selbstverständlich, wenn entsprechend wichtige Gründe vorlagen (S. 40—67); die Polemik gegen Böhmer und Esmein (S. 60 ff.) muſs als siegreich bezeichnet werden. Ein Unterschied zwischen der alten (bis herab ins 11. Jahrhundert) und neueren Praxis ist aber thatsächlich darin vorhanden, daſs in den früheren Jahrhunderten Gesetzesbefreiungen nur in Rücksicht auf das allgemeine Wohl und wegen allgemeiner Nothwendigkeit, seit dem 11. Jahrhundert aber auch zur Begünstigung rein persönlicher Interessen gewährt wurden (S. 67—71).

Während bis in das 10. Jahrhundert hinein sich das Dispensationswesen frei und ungezwungen entwickelte, fand die theoretische Begründung und Darstellung desselben auf den verschiedensten Rechtsgebieten seinen Ausgangspunkt in den Grundsätzen der von diesem Zeitpunkt an auftretenden Canonensammlungen; denn das Princip

der Dispensation diente in denselben als treffliches Mittel, um die widersprechenden Rechtsstellen zu einigen. Dem Prologe Ivos von Chartres zu seinem Decret wurde mit vollem Recht eine ausführliche Behandlung gewidmet (S. 123—131), da derselbe einen wahren Wendepunkt in der Entwicklung der theoretischen Auffassung und Darstellung der Dispensation bezeichnet.

In die Periode vom 9. Jahrhundert bis herab auf Gratian fallen die Ansätze des im Laufe der Zeit so weit verzweigten Dispensationswesens auf den einzelnen Gebieten des kirchlichen Rechtes; die schwierige Aufgabe, die geschichtliche Entwicklung derselben darzulegen, hat St. mit großem Geschicke ausgeführt. Man empfängt gründliche Belehrung über Dispensen vom Simonieverbot, vom Cölibatsgesetz, von den verschiedensten Irregularitäten sowie von den Vorschriften hinsichtlich der Beneficien und hl. Weihen. Den Ehedispensationen ist entsprechend ihrer Wichtigkeit eine umfassende Abhandlung (S. 229—312) gewidmet, wobei der Verfasser Anlass nimmt, eine Anzahl irrthümlicher Anschauungen zu berichtigen. Die Abschnitte über päpstliches und bischöfliches Dispensationsrecht und ihre gegenseitigen Beziehungen, sowie über Dispensationstaxen gehören zu den interessantesten dieses Bandes.

Der Verfasser zog eine reiche Literatur herbei; da ein eigenes Verzeichnis derselben leider mangelt, hält es schwer zu beurtheilen, inwieweit dasselbe der Vollständigkeit nahe kommt. Dass in gar manchen Fragen das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, liegt in der Natur der Sache; doch ist es ein unbestreitbares Verdienst des Verfassers, dass viele Irrthümer als solche erwiesen und viele Unklarheiten beseitigt worden sind, so dass dieser erste Band eine wertvolle Bereicherung der kirchenrechtlichen Literatur bildet. Etwas störend erscheint, dass der Wendepunkt zwischen der in diesem Bande in Frage kommenden älteren und jüngeren Periode nicht consequent festgehalten wird, sondern zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert schwankt: Die Seitenüberschriften halten immer das 9. Jahrhundert fest, ebenso theilweise der Text und Index; im Texte ist aber dann nicht selten wieder das 11. Jahrhundert als Wendepunkt bezeichnet, zB. S. 65, 67 uff. Ebenso ist es verwirrend, dass die am Schluss gebotene Inhaltsangabe nicht immer übereinstimmt mit den Überschriften im Texte selbst. S. 111 wird die geschichtliche Entwicklung des vorliegenden Gegenstandes bis auf Gratian *exclus.* angekündigt, in Wirklichkeit aber und im Index (S. 372) bis Gratian *inclus.* ge-

boten. Auch scheint es, dass S. 111 in der Überschrift das Wort ‚geschichtlichen‘ wegfallen sollte, da es zu S. 145 gehört; der Index bestätigt dies. S. 149 wird ohne geringstes Bedenken gesagt, Gregor VI. sei wegen Simonie abgesetzt worden, was durchaus nicht sicher ist. S. 11, Z. 9 müsste die Behauptung hinsichtlich der Kirchenväter wenigstens eingeschränkt werden, da Augustin mit jener Theorie gebrochen hatte. Zu S. 73 Anm. 3 sei bemerkt, dass inzwischen eine treffliche Arbeit über die Irregularitäten bis zum Concil von Nicäa von Dr. Richert erschienen ist. Bisweilen werden übertrieben verallgemeinerte unbeweisbare Behauptungen aufgestellt, beispielsweise S. 149 ‚bis hinauf zum Cardinalate verdanken sie (die Bischöfe) nur dem Geld ihre Erhebung‘. Vom Cölibatsgesetz wird behauptet: ‚Noch nie hat es eine Verordnung gegeben, welche so oft und mit so großer Hartnäckigkeit übertreten worden‘ (S. 158). Im Capitel ‚Die Dispensationen vom Cölibatsgesetz‘ werden fast nur dunkle, ja die allerdunkelsten Schatten gezeichnet; der dadurch hervorgerufene Eindruck entspricht nicht ganz der Wirklichkeit. Jedenfalls sind die Absichten des heiligen Gregor VII. lange nicht vollständig wiedergegeben und die edelste wird gar nicht berührt, wenn der Verfasser über die Bekämpfung der Priester-Ehen und Priester-Concubinate von Seiten Hildebrands schreibt: ‚Zur Durchführung seiner kirchenpolitischen Pläne braucht Gregor VII. einen Clerus, welcher in jeder Hinsicht vollständige Freiheit genießt, . . dabei aber in tiefster Abhängigkeit von Rom‘. Dasselbe Motiv ‚kirchenpolitische Ziele‘ zu erreichen, wird Gregor VII. auch für seinen Kampf gegen die Simonie unterstellt (S. 154). Die Ausführungen über Gratians dictum zu c. 5 C. 1 q. 7 (S. 364—366) sind nicht einwandfrei.

Diese kleinen Mängel beeinträchtigen indessen den Wert des vorliegenden ersten Bandes nicht. Mögen die folgenden Bände ebenso Tüchtiges bringen!

4. Seit den Arbeiten von Schels und Schuppe über die religiösen Frauengenossenschaften erschien in deutscher Sprache keine eingehendere canonistische Behandlung dieses Gegenstandes. Nachdem aber in den letzten 3 Jahrzehnten nicht bloß zahlreiche kirchenrechtliche Bestimmungen über die Frauen-Congregationen erlassen wurden, sondern die neueren Frauengenossenschaften selbst an Mitgliederzahl in erfreulicher Weise zugenommen haben und nicht wenige Neugründungen erfolgt sind, entsprach Arndt durch vorliegendes Buch einem wahren

praktischen Bedürfnis. Zwar hat Mgr. Battandier in jüngster Zeit eine einschlägige Arbeit geliefert (**Guide canonique, Paris Lecoffre. 2. ed. 1900**); doch ist dieselbe, weil in französischer Sprache geschrieben, nicht für alle Leser deutscher Zunge verwendbar; die Ergebnisse wurden aber von Arndt mit ausdrücklicher Erlaubnis B.s vielfach verwertet.

A. gliedert seinen Stoff in 2 Theile: I. ‚Die rechtliche Stellung der Frauencongregationen in der katholischen Kirche‘, mit den 3 Abschnitten: 1. Ursprung, Ziel und besondere Rechtsquellen; 2. Errichtung und Approbation von Frauen-Instituten; 3. ihr Verhältnis zu den kirchlichen Behörden. II. ‚Die kirchlichen Bestimmungen über die innere Organisation‘ in Rücksicht 1. auf ‚das Institut im Allgemeinen‘, 2. auf ‚die Leitung der Frauencongregationen‘.

Das Inhaltsverzeichnis und besonders das ausführliche sorgfältig gearbeitete alphabetische Register erleichtern in hohem Grade den Gebrauch des Buches. Der Verfasser hat nicht bloß die einschlägige ältere und neueste Literatur herangezogen, sondern vor allem die ausgiebigste Quelle — die Erlässe der Congregation der Bischöfe und Regularen — gut benützt; auch das neueste, wichtige Decret **Conditae a Christo** vom Anfang December 1900 konnte noch als Ergänzung Verwendung finden. Sowohl die Mitglieder der Frauencongregationen (insbesondere die Oberinnen) als auch die Directoren, Beichtväter, bischöflichen Curien und alle, welche zu den neueren Congregationen in Beziehung stehen oder für deren ganze Einrichtung sich interessieren, haben in A. einen sehr verläßlichen Führer gefunden.

Es sei gestattet, für eine Neuauflage, welche voraussichtlich schon bald nothwendig sein wird, einige Wünsche zu äußern. Die vielen lateinischen Citate sind für sehr viele derjenigen, an welche das Buch seiner Bestimmung gemäß gerichtet ist, unnütz, bisweilen (zumal mitten im Text) sogar störend; eine Kürzung wird mehrfach sich empfehlen, die deutsche Übersetzung aber ist immer wünschenswert. Manche Fremdwörter lassen sich leicht durch verständlichere deutsche ersetzen. Für ‚Confirmation‘ (S. 104) empfehlen wir das den Katholiken geläufigere Wort ‚Firmung‘. Da Dispensations- beziehungsweise Jurisdictionsgewalt den Oberinnen nicht zukommt, wie auch der Verfasser ausdrücklich hervorhebt, soll man ihnen gegenüber diese Worte auch nicht einmal in Anwendung bringen. Für die Behauptung ‚kein Institut kann es als seine Aufgabe ansehen, sich dem Beistande gebärender Frauen zu widmen‘ (S. 11) beruft sich A. auf die Ent-

scheidung der S. C. Ep. et Reg. vom 17. Mai 1865; allein diese Entscheidung hat einen viel engeren Rahmen: Tolerari nequit virgines Deo dicatas religiosoque indutos habitu mulieribus *lapsis* parturientibus adsistentiam praestare suam. Gegen die ganz allgemein gehaltene Behauptung des Verf. spricht sodann die Thatsache, dass solche Institute existieren. Eine klare Darstellung der rechtlichen Beziehungen zwischen den Frauen-Congregationen und den Diöcesanbischöfen bot bis herab in die jüngste Zeit in mehrfacher Hinsicht keine geringen Schwierigkeiten; das fühlt man auch bei einem Vergleich der Entscheidung der Congregation vom 19. Mai 1872 (S. 74) mit den Ausführungen des Verfassers auf S. 77 ff. Der Widerspruch findet aber die endgiltige Lösung in dem einschneidenden Decret Conditae a Christo; vgl. S. 342, 343. Bei einer Neuauflage wären auch die erst jüngst publicierten wichtigen Normae S. C. Ep. et Regul. in approbandis institutis votorum simplicium zu verwerten.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

1. **Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler.** Kritische Untersuchungen von C. Erbes, Lic. th., Pfarrer in Castellaun. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1899.

2. **Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben.** Von Lic. C. Erbes, Pfarrer in Castellaun. (Zeitschrift für Kirchengeschichte XXII, Gotha 1901. S. 1 ff. 161 ff.)

‚Da Petri Anwesenheit und Tod in Rom katholisches Dogma ist', sagt der Verfasser in der an zweiter Stelle genannten Arbeit S. 224, ‚so weiß ich im voraus, was von dieser Seite zu erwarten ist'. Wie wir diese Erwartung bei ihm uns zu denken haben, zeigt das beigefügte Urtheil über einen ‚römischen' Recensenten. Derselbe hat nämlich ‚gegen die genauen Nachweise in meinen „Todestagen der Apostel" . . nichts vorzubringen gewusst, als einige Behauptungen, die längst widerlegt und einige Fragen, die im Voraus beantwortet waren, dazu einfältige Redensarten und die beste Bestätigung meiner sehr begründeten Bemerkungen über römische Archäologen'.

Diese Stilprobe — eine aus vielen — ist nicht gerade einladend, den Arbeiten des Herrn Verfassers eine Besprechung ange-

deihen zu lassen. Trotzdem möchten wir den Gedankengang der beiden Abhandlungen kurz darlegen. Der Gegenstand desselben ist von Interesse und manche Einzelausführungen des Verfassers sind bemerkenswert oder anregend. Die Tendenz der Darlegungen ist zwar eine antikatholische, aber die Mehrzahl derselben stehen mit der religiösen Controverse nur in sehr losem oder gar keinem Zusammenhang.

I. Der erste Theil (S. 1—66) der an erster Stelle genannten Schrift bietet eine Reihe von chronologischen Untersuchungen zum Leben der hl. Petrus und Paulus.

1. (S. 1—15.) Bekanntlich berechnet Eusebius das Todesjahr der Apostelfürsten auf 67, der Liberianus auf 55. Was nun das Jahr 67 angeht, so sucht Erbes nachzuweisen, dass es ursprünglich auch in den altchristlichen Quellen müsse auf 64 gelautet haben. Man habe irrthümlich zuerst die neronische Verfolgung auf 67 verlegt, und in Folge davon auch den Tod der beiden Apostel auf dasselbe Jahr datiert, da man ihren Tod von der erwähnten Verfolgung nicht trennen mochte.

Sehr überzeugend klingt nun letzteres nicht. Viel wahrscheinlicher ist es, dass man zuerst den Tod der Apostel auf 67 datierte, und dass dieser Ansatz jenen für die Verfolgung des Nero nach sich zog. Auf 67 aber kam man, indem man zum Jahre 30, dem Todesjahr Christi, 12 Jahre für die Predigt der Apostel in Palästina, 25 für den Episcopat Petri hinzurechnete.

Interessanter ist die Untersuchung über das Jahr 55 und den Anfang der Papstliste. Dieselbe lautet bekanntlich

bei Eusebius:	im Liberianus:
a. 55 Ankunft Pauli in Rom	55 Tod Petri und Pauli
67 Tod Petri und Pauli	56 Linus
68 Linus	68 Clemens
79 Anencletus	77 Cletus
87 Clemens 2c.	84 Anacletus

Die Erörterungen des Verfassers knüpfen sich hier an zwei Fragen. Warum wird im Liberianus der Amtsantritt des Clemens auf 68 verlegt? Antwort: weil er den Tod des Petrus ursprünglich ins Jahr 67 setzte, denn Clemens gilt vielfach im Occident als unmittelbarer Nachfolger Petri. Warum wird Linus ins Jahr 56, unmittelbar nach dem Todesjahr des hl. Paulus eingeführt? Weil nach Const. apost. 7, 46, Ps.-Ign. ad Mariam Cass. c. 4 [? lies: ad Trall. c. 7] Linus zu Paulus in ähnlichem Verhältnis

steht, wie Clemens zu Petrus; Paulus mit seinem Jahr 55 bringt den Linus ins Jahr 56 ebenso wie das Sterbejahr Petri 67 den Clemens ins Jahr 68. Indem man nun den Anfang der Papstliste von 68 auf 56 hinaufrückte, musste in derselben eine Lücke entstehen, die man durch die 12 Jahre des Anacletus ausfüllte. Die Umgestaltung des Liberianus aus der älteren Form in die jetzige will Erbes in die Zeit etwa des Tertullian versetzen.

Da nach Dionys von Korinth Petrus und Paulus um dieselbe Zeit starben, so wird man den Versuch, beiden weit auseinanderliegende Todesjahre anzuweisen, nicht annehmen können. Außerdem ist es bedenklich, die besondere Beziehung des Linus zu Paulus, wie sie in Schriften des vierten oder fünften Jahrhunderts angenommen wird, auf Grund derselben auch für Tertullians Zeit vorauszusetzen. Im übrigen mag man unter den Versuchen, die Verwirrung an der Spitze der occidentalischen Papstverzeichnisse zu erklären, auch dem von Erbes ausgedachten, seinen Grundgedanken nach Beachtung schenken. Wenn auch ein eigentlicher Beweis nicht zu führen ist, so kann man sich doch die Sache so erklären, dass in dem ursprünglichen Katalog aus dem von Erbes angegebenen Grund Clemens an die Stelle des Linus trat, und letzterer infolge dessen in die Regierungszeit des Petrus hineingerückt wurde. Ein Späterer konnte an dieser Anordnung Anstoß nehmen, und um den Anstoß zu beseitigen, zu dem Auskunftsmittel greifen, dass er Petrus vor dem Amtsantritt des Linus sterben ließ, das umso mehr, als das Jahr 55 für den Tod des Petrus merkwürdig gut zu den gewöhnlichen Anschauungen passte. Es wurde in gleicher Weise den 12 Amtsjahren des Linus, als dem 25jährigen Episcopat des hl. Petrus gerecht, wenn man nur letzteren sofort im Jahre 30 beginnen ließ.

2. (S. 16—36.) Für Eusebius gilt 55 als Jahr der Ankunft Pauli in Rom und folglich als das Jahr, in welchem der Landpfleger von Palästina Festus seinen Vorgänger Felix ablöste; bald nach seiner Ankunft in Cäsarea sandte ja Festus den Apostel nach Rom. Beruht nun das Jahr 55 auf alter glaubwürdiger Überlieferung? Erbes leugnet das und vertheidigt das Jahr 60. Auch Eusebius sucht er als Zeuge für seine Ansicht zu gewinnen. Denn Eusebius datiere die Ankunft des Festus eigentlich nicht auf 60, sondern auf das 10. Jahr Agrippa II. Dieses setze er allerdings mit dem Jahre 55 gleich, aber nur in Folge eines Irrthums, weil er die Regierung Agrippas fälschlich schon 45 statt erst 50 beginnen lasse.

3. (S. 37—46.) Ist der 29. Juni, das Datum des Festes Peter und Paul, als Todestag der Apostel anzusehen oder nicht? Für Erbes

liegt der Ausgangspunkt für die Lösung dieser alten Streitfrage in dem Datum, welches der Erwähnung des Festes im Chronographen von 354 beigefügt ist: ‚unter dem Consulat des Tuscus und Bassus‘ = 258 p. Chr. Im genannten Jahre erschien das zweite Verfolgungsedict des Valerian; vor den Verfolgungen pflegten die Bischöfe ihre Herde zu versammeln und auf die Verfolgung vorzubereiten. Papst Sixtus wählte als Tag dieser Versammlung den 29. Juni, an welchem im heidnischen Kalender ein Fest des Quirinus-Romulus gefeiert wurde und verwandelte für die Christen den Tag des heidnischen Gründers der Stadt in das Fest der Väter des christlichen Rom. Beweisen läſst sich diese Hypothese natürlich nicht.

Außer dem 29. Juni gab es im römischen Festverzeichnis noch andere Feste des hl. Petrus, eines am 18. Januar, ein anderes am 22. Februar. Beide galten dem für Rom so bedeutungsvollen Ereignis, daſs Petrus dort den bischöflichen Stuhl bestiegen und inne gehabt hatte; in Gallien jedoch wird im J. 448 in dem Festverzeichnis des Polemius Silvius der 22. Februar als depositio ss. Petri et Pauli bezeichnet. Halten wir den 22. Februar als Todestag des Apostels Petrus fest, betrachten wir den 18. Januar als Tag seiner Thronbesteigung, so ergibt sich, daſs die Dauer seiner Regierung als römischer Bischof irgend eine Anzahl von Jahren, einen Monat und 8 Tage betragen muſs, denn nach römischer Rechnung liegen der 18. Januar (XV. Kal. Febr.) und der 22. Februar (VIII. Kal. Mart.) einen Monat und 8 Tage auseinander. Nun ergibt sich sofort ein merkwürdiges Zusammentreffen. Denn derjenige, der im dritten Jahrhundert im ersten Theil des liberianischen Papstverzeichnisses den Regierungsjahren der Päpste Monate und Tage beifügte, setzte den 25 Jahren Petri 1 Monat und 9 Tage bei, und daſs 9 Tage ein Schreibfehler für 8 Tage sein kann, wird man nicht leugnen wollen. Also dürfen wir die Folgerung ziehen: als um die Mitte des dritten Jahrhunderts im ersten Theil des liberianischen Papstkataloges den Regierungstagen der Päpste Monate und Tage beigesetzt wurden, hat man bei Petrus diese Tage und Monate nach dem Abstand der beiden Feste bemessen; man betrachtete also den 18. Januar als Tag des Amtsantrittes, den 22. Februar als Todestag des Apostels.

Ist es nun wirklich ausgeschlossen, daſs es sich bei dem erwähnten Zusammentreffen um einen Zufall handelt? Auf den ersten Blick möchte man es glauben. Allein sobald man gewahr wird, daſs es sich bei der Zeitangabe um runde Zahlen — 1 Monat, 1 Woche — handelt, schwindet

die Zuversicht. Wenn im Liberianus den 25 Jahren des Apostelfürsten 1 Monat und 1 Woche beigeschrieben wurden, so konnte der Grund darin liegen, daſs man nur um ein Minimum über die geheiligten 25 Jahre hinausgehen wollte. Was den Abstand des 18. Januar und 22. Februar angeht, so ist zu beachten, daſs zwischen beiden Daten noch ein Apostelfest eingefügt ist, das Paulusfest am 25. Januar. Unter diesen drei Festen ergibt sich nun die Beziehung, daſs der 18. und 25. Januar auf denselben Wochentag fallen, also genau um 8 Tage von einander abstehen, während vom 25. Januar (VIII. Kal. Febr.) bis zum 22. Februar (VIII. Kal. Mart.) nach römischer Zählweise genau ein Monat verfließt. Es mag nun sehr wohl sein, daſs diese Daten von einander abhängig sind. Da Petrus 8 Tage vor Ende Februar ein Fest besaß, so mag man dem hl. Paulus 8 Tage vor Ende Januar ebenfalls ein solches gewidmet haben. Der Umstand, daſs Paulus im Januar ein Fest erhalten hatte, Petrus aber nicht, mochte dazu führen, auch letzterem ein solches anzuweisen; als der passendste Tag mochte derjenige erscheinen, dessen Octav der 25. Januar war. Zudem ist es gewagt, das Fest des 18. Januar schon für das dritte Jahrhundert vorauszusetzen und in der vielbesprochenen Notiz des Polemius einen Rest alter Überlieferung zu erblicken. Bei Polemius fehlt das Fest des 29. Juni; vielleicht hat er deshalb am 22. Februar einen Ersatz schaffen wollen. Übrigens ist die Verhandlung über den 22. Februar als Todestag der Apostelfürsten nicht neu; die Bollandisten handeln zum 29. Juni ausführlich darüber.

4. (S. 47—66.) Die Schluſsuntersuchung des ersten Theils der Schrift verfolgt die Chronologie des Lebens Pauli seit seiner Abreise von Jerusalem. Auf Grund der Angaben der Apostelgeschichte sucht Erbes auszurechnen, daſs der Apostel spätestens am 12. Februar 61 in Rom angekommen sei. Aus dem plötzlich abreißenden Schluſs der Apostelgeschichte folgert er dann, daſs die Verhandlung vor dem kaiserlichen Gericht mit der Verurtheilung Pauli endete. Die zwei Jahre, welche der Apostel in Rom verweilte (act. 28, 30) erscheinen dabei ‚natürlich nicht als Zufall, sondern als gesetzlich geregelter Termin evocandorum testium, weil der Schauplatz der „Verbrechen“ des Apostels soweit entfernt war. Die 10 Tage aber, die über die vollen 2 Jahre vom 12.—22. Februar mindestens hinausschießen, sind eben die 10 Tage, die nach der Fällung des Urtheils die Vollziehung laut Senatsbeschluſs .. immer hinausgeschoben werden sollte‘ (S. 54). Also stimmt alles fast zu genau. Daſs indes der Proceſs des Paulus gleich in den ersten Tagen seiner Ankunft in Rom begonnen und zu Ende geführt worden sei, ist unwahrscheinlich.

In den Augen des Verfassers haben die Ergebnisse des ersten Theiles seiner Arbeit noch einen anderen als bloß chronologischen Werth. Petrus ist nach ihm im J. 64 gestorben und zwar in der neronischen Verfolgung, welche im August dieses Jahres ausbrach, Paulus dagegen starb am 22. Februar 63. Erst später ließ man beide Apostelfürsten in demselben Jahr und an demselben Tag den Tod finden. Das Datum des 22. Februar eignete also ursprünglich dem hl. Paulus, Petrus wurde nur deshalb an diesem Tag gefeiert, weil man seinen richtigen Todestag vergessen hatte. Es gibt dem Verfasser ‚viel zu denken, dass für den Todestag des Petrus in Rom keine Überlieferung vorhanden gewesen und man darum bei Paulus zum 22. Februar eine Anleihe machte‘ (S. 65). Indes die Grundlagen dieses Endergebnisses sind, wie gezeigt wurde, nicht haltbar. Auch A. Urbain sagt in dieser Beziehung: ‚Die Scharfsinnigkeit der Untersuchung von Erbes ist ebenso anerkannt, wie seine Methode und Resultate angezweifelt werden müssen.‘ (Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des 5. Jahrhunderts, Leipzig 1901, S. 130).

Der zweite Theil der Schrift handelt über die älteste Geschichte der Gräber der beiden Hauptapostel und der über denselben erbauten Kirchen. Nach Erbes spricht Gajus an der berühmten Stelle nicht von den Gräbern der Apostel, sondern von der Richtstätte. Anfangs lagen die Reliquien beider Apostel an der Appischen Straße ad catacumbas. Im Jahre 258 wird Paulus nach der Ostiensischen Straße übertragen, Petrus bleibt noch etwa ein ganzes Jahrhundert an der alten Ruhestätte ad catacumbas, bis er unter Constantius nach Vollendung der Peterskirche in dieselbe übertragen wird. Die Grundlage für diese Aufstellungen bietet die bekannte Notiz des Chronographen von 354, deren Ergänzung durch das Martyrologium Hieronymianum Erbes nicht zuläst.

Auf eine einläßliche Besprechung dieser Aufstellungen können wir hier umso weniger eingehen, als bereits wiederum neuere Arbeiten mit der Frage sich befasst haben. Nur auf eins möchten wir hinweisen, dass nämlich die eine der Grundlagen der neuen Hypothese, nämlich die Erklärung der Gajusstelle, sogar bei den Voraussetzungen von Erbes selbst, einen seltsamen Eindruck macht. Er gibt zu, und muss natürlich zugeben, dass im Osterstreit unter Papst Victor die Orientalen auf den Besitz von Martyrer- und Apostelgräbern bedeutendes Gewicht legten. Er gibt ferner zu, dass man um 190 in Rom bereits das Petrusgrab zu besitzen glaubte,

und gerade den Ansprüchen der Orientalen gegenüber Wert auf dessen Besitz legte. Denn aus seinen neueren Aufstellungen über das Datum Tusco et Basso cons. ist ihm ‚die Auffindung der Petrusgebeine schon in früherer Zeit wahrscheinlich geworden, etwa am Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts, wo die Gräber der Alten von den Asiaten zur Bestätigung ihrer Ansichten und Ansprüche aufgezählt wurden‘ (S. 132; diese Zugeständnisse sind wiederholt Zeitschrift f. Kirchengeschichte 22, 169. 223). Kurze Zeit nach Victor schreibt Gajus gegen Proklus. Letzterer hatte wiederum, wie Erbes zugibt (S. 67), die asiatischen Heiligengräber ins Feld geführt, und ‚augenscheinlich in Erwiderung darauf‘ verweist Gajus auf die ‚Trophäen‘ der Apostel in Rom. Ist es nun nach der ganzen Lage der Dinge nicht von selbst gegeben, dass auch Gajus sich auf die Gräber der Apostel berufen hat, die ja auch nach Erbes damals in Rom gezeigt wurden, und ist es, auch abgesehen von allem andern, nicht höchst unwahrscheinlich, dass er einem Gegner gegenüber, der auf Gräber sich berief, die Richtstätten hervorgehoben hätte, während er ebenfalls auf Gräber verweisen konnte?

II. Das freilich nicht mehr brennende, aber immer noch interessante Thema ‚Petrus in Rom‘ hat Erbes in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 22 (Gotha 1901) 1—47. 161—231 behandelt. Welche Thesen er aufstellt, ist in der Überschrift ausgesprochen: ‚Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben‘.

1. Der erste Aufsatz beginnt mit dem Nachweis, dass freilich unmittelbar nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Überzeugung von der Anwesenheit Petri in Rom eine allgemeine und unwidersprochene ist (S. 1—11). Wie also beweist Erbes, dass diese Überzeugung falsch ist? Sein Beweis — und zwar sein einziger Beweis — liegt darin, dass der Hirt des Hermas und Justin über Petri römischen Aufenthalt schweigen, Justin aber bei seiner Erzählung über Simon den Magier des ihn bekämpfenden Petrus sicher erwähnt hätte, wenn er davon etwas gewusst hätte (S. 11—13). Wann ist nun in Rom die Überzeugung entstanden, dass der Apostelfürst die Hauptstadt der Welt betreten habe? Erbes weiß den Zeitpunkt genau anzugeben. Die Apologie Justins verlegt er — entgegen der allgemeinen Ansicht — in die Jahre 147—151. Kurz nachher, im Jahre 153 unter Papst Anicet, kommt Polykarp von Smyrna nach Rom, um über den Tag der Osterfeier sich zu besprechen. Polykarp berief sich zugunsten der asiatischen Praxis auf die Autorität des Apostels Johannes. Daher musste Anicet, um ‚sich nicht zu beugen und den Brauch seiner Vorgänger in Rom zu wahren, eine ebenso gute Auto-

rität für sich geltend zu machen wissen' (S. 8). Petrus war eine solche. Den Schluss aus diesen Sätzen kann nun jeder selbst ziehen.

Bei der erwähnten Zusammenkunft ,wird man wohl auch über Abwehr der Ketzer und Irrlehrer und gemeinsamen Zusammenschluss zu einer katholischen Kirche, Feststellung und Abschluss des neutestamentlichen Canons verhandelt haben' (S. 8). Ein Denkmal dieser Versöhnung des Ostens und des Westens, der Schüler des Johannes und des Petrus, haben wir noch jetzt in unserem Canon: das 21. Cap. des Johannesevangeliums wurde nämlich damals verfasst zum Andenken an die Versöhnung, und diese Versöhnung ist sinnbildlich dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Petrus und Johannes im Cap. 21 beide gleich ehrenvoll behandelt werden. Auch der Zeitpunkt der Versöhnung wurde im Cap. 21 zum Ausdruck gebracht. Die 153 Fische nämlich, welche nach Vers 11 gefangen wurden, sollen andeuten, dass unser Cap. 21 153 Jahre nach Christus verfasst wurde! (S. 9.)

Der Rest des Artikels sucht dann die Zeugnisse zu entwerten, welche aus der Zeit bis zu Anicet für Petri römischen Aufenthalt beigebracht werden. 1 Petr. 5, 13 ist entweder vom eigentlichen Babylon oder von Jerusalem zu verstehen (S. 16 f.) Die Nachrichten über Marcus bei Clemens Alex. und Irenäus sind alle aus der kurzen Notiz des Papias (Euseb. h. e. 3, 39) entstanden; und zwar aus Missverständnis derselben, denn Papias redet nicht von Rom (S. 21 f.). Mit 1 Clem. 5 und des hl. Ignatius Römerbrief c. 4 wird Erbes ebenfalls fertig 21 f. 26 f. Aus dem Römerbrief des hl. Paulus folgt freilich, dass schon vor Paulus ein apostolischer Mann in Rom gewesen ist, aber es war das nicht Petrus, sondern Barnabas, was aus den Clementinen bewiesen wird.

So hat also Erbes den gewichtigsten historischen Zeugnissen den Glauben versagt, um ihn freigebigst apokryphen Machwerken zu schenken. Im Übrigen wird der Leser eine eingehende Kritik nicht verlangen. Erbes einziger Beweisgrund aus Justins und des Hermas Schweigen ist offenbar unzureichend, und somit fällt das Fundament der ganzen Beweisführung. Die Deutung der 153 Fische ist nur als Curiosität bemerkenswert. Ebenso braucht man wohl kein Wort zu verlieren über die Datierung von Joa. 21; nach 150 noch etwas ins Evangelium und zwar in alle Handschriften einzuschmuggeln, ist ein Unternehmen, an dem auch der unverschämteste Fälscher verzweifeln müsste. Über Barnabas als Gründer des christlichen Roms hat Duchesne schon längst das nöthige gesagt. (Mélanges G. B. de Rossi, Paris-Rome 1892, pag. 42—45.)

2. Doch was an Erbes' Thesen die Neugier weckt, ist nicht sowohl ‚Petrus nicht in Rom‘ als ‚Petrus in Jerusalem‘. Welche Gründe bringt er denn bei, um Petrus in Jerusalem sterben zu lassen? a) Der erste Grund ist hergenommen aus den apokryphen Petrusacten. Nach einer langen Einleitung (S. 161—182) über die beiden Hauptformen derselben, deren Abfassungszeit und Abfassungsort, erfahren wir S. 182—188, welchem Zweck diese Darlegungen dienen. Nach den von Lipsius herausgegebenen Petrus-Acten, nach Erbes verfaſst zu Rom 190, heiſsen die Feinde des Petrus, die ihn ans Kreuz bringen, Agrippa und Albinus. Nun gab es in Jerusalem ums Jahr 62 einen Agrippa und einen Albinus, nämlich den bekannten König Herodes Agrippa und den Landpfleger Albinus, den Nachfolger des Festus. Also, schlieſst Erbes, spielte die ganze Geschichte, die mit der Kreuzigung Petri endete, ursprünglich in Jerusalem und wurde nur nach Rom versetzt.

Dies Argument ist nun allerdings höchst fragwürdig, schon deshalb, weil ‚auch sonst Namen von nebensächlichen Männern und Frauen leicht ersonnen und so wohlfeil als wertlos‘ sind (Erbes S. 183). Die Frage, warum die Legende, wenn sie einmal Namen erdichten wollte, gerade auf Albinus und Agrippa verfiel, kann man mit der Gegenfrage beantworten, warum denn Martial IV, 37, 2, (Horatius ars poet. 327), Juvenal III, 130, als sie Namen erdichten wollten, gerade auf Albinus und Albina verfielen und wie es kommt, das eben in unsern apokryphen Petrusacten einer Frauensperson gleich wieder der Name Agrippina angedichtet wird? Beide Namen waren eben in Rom äuſserst häufig (s. Pauly-Wissowa, Realencyklopädie I, 897. 1314. 1315). Agrippa hieſs der berühmte Feldherr und Schwiegersohn des Augustus, und es mochte für den Legendenschreiber nahe liegen einen Stadtpräfecten gerade mit diesem Namen zu nennen. In einer anderen Erzählung heiſst dieselbe Persönlichkeit Clemens, wohl ebenfalls in Erinnerung an berühmte Persönlichkeiten der Kaisergeschichte.

b) Nachdem Erbes S. 188—200 auf Grund seines ersten Beweises für des hl. Petrus Tod in Jerusalem über die Entwicklung der Petruslegenden sich verbreitet hat, bietet er einen weiteren Beweisgrund. Es ‚scheint‘ ihm nämlich (S. 200—206) noch ‚eine weitere Spur‘ für Petri Tod in Jerusalem erhalten in dem bekannten syrischen Martyrerverzeichnis von 412. Sein Beweis ist dieser. α) Aus Gregor von Nyssa und Chrysostomus ergibt sich, daſs man im Orient am 26. December das Fest des hl. Stephanus, am 27. das der drei Apostel Petrus, Johannes und Jacobus, am

28. das des hl. Paulus feierte. β) Der Syrer von 412 hat folgende Festordnung: 26. December Stephanus; 27. December Johannes und Jacobus die Apostel ‚in Jerusalem'; 28. December in Rom Paulus und Petrus. Diese letztere Ordnung muss aus der unter α) angeführten entstanden sein; ursprünglich war Paulus allein unter dem 28. December angeführt, Petrus wurde am 27. gefeiert; γ) Folglich lautete die Eintragung ursprünglich: 27. December: Petrus, Johannes und Jacobus die Apostel in Jerusalem.

An dieser Beweisführung ist nichts zu beanstanden mit Ausnahme des Punktes, auf welchen alles ankommt, nämlich dass in dem vorausgesetzten Kalender die Worte „zu Jerusalem' am 27. December den drei Apostelnamen schon hinzugefügt waren. Aber wie will man das zeigen? Warum kann die Ortsangabe nicht erst vom Schreiber des Martyrologiums von 412 beigefügt worden sein, nachdem Petrus bereits vom 27. December entfernt war? Chrysostomus und Gregor von Nyssa lasen in ihrem Festverzeichnis sicherlich nichts von Petrus zu Jerusalem, oder wenn sie diese Angabe lasen, so verstanden sie Jerusalem nicht als Stätte des Todes. Denn Chrysostomus bezeichnet mindestens fünfmal Rom als Ort von Petri Martertod (s. M. Lecler, De Romano s. Petri episcopatu, Lovanii 1888, pag. 39—40). Gregor von Nyssa aber spricht über den Tod des Apostelfürsten in einer Weise, dass er über denselben nur dieselbe Ansicht gehabt haben kann, welche im 4. Jahrhundert die allgemeine war (In s. Stephanum laudat. ult., Migne P. gr. 46, 729 c). Außerdem versetzt er ausdrücklich Petrus nach Rom: Τί λυσιτελέστερον ἦν τῇ Ῥωμαίων πόλει τὸ καταρχάς; τῶν εὐπατριδῶν τινα καὶ ὑπερόγκων ἐκ τῆς ὑπάτου βουλῆς εἰς προστασίαν λαβεῖν, ἢ τὸν ἁλιέα Πέτρον; (ep. 17, Migne l. c. 1061 c). Ein Einwand gegen die Ursprünglichkeit des „zu Jerusalem' bezw. gegen Erbes' Erklärung dieser Worte liegt ferner darin, dass der Apostel Johannes ebensowenig wie Petrus in Jerusalem gestorben ist. Eine durchaus glaubwürdige Überlieferung versetzt sein Grab nach Ephesus, keine Nachricht des Alterthums dagegen lässt ihn in Jerusalem sterben, denn das Papiasbruchstück aus Philipp von Side redet von Johannes dem Täufer, das dem Johannesnamen angehängte ὁ θεολόγος im jetzigen Text des Fragmentes ist spätere Interpolation. Vgl. F. X. Funk, Patres apostolici I (Tubingae 1901) 366 s.

c) Noch einen dritten Grund bringt (S. 207) Erbes vor, der den Apostelfürsten nach Jerusalem versetzen soll, nämlich die Worte aus dem Matthäusevangelium 23, 34 f.: ‚Siehe, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte und aus ihnen werdet ihr tödten und kreuzigen und aus ihnen werdet ihr geißeln'. Das

Tödten, sagt man, geht auf Jacobus, das Geißeln auf Paulus, das Kreuzigen auf Petrus. Von den Juden also — denn diese sind die Angeredeten —. wurde Petrus gekreuzigt, folglich nicht in Rom.

Der Einwurf ist nicht neu. Man hat schon längst darauf geantwortet, dass es nicht nothwendig ist, bei dem Text Matth. 23, 24 an Petrus zu denken. Grotius meinte, Christus habe bei demselben seinen eigenen Kreuzestod im Auge gehabt, die Einleitungsworte: ‚ich sende zu euch' seien nicht zu pressen, in den Worten: ‚aus ihnen werdet ihr tödten', sei die Rede von allen Gottesgesandten des Neuen Bundes im allgemeinen. Ferner läßt es sich nicht beweisen, dass Petrus allein aus den apostolischen Männern gekreuzigt wurde. Spätere Nachrichten schreiben den Kreuzestod manchen Aposteln zu, und dass diese Nachrichten nothwendig falsch sein müssen, läßt sich nicht zeigen. Sicher bezeugt ist uns der Kreuzestod des Bischofs Simeon von Jerusalem, warum derselbe ‚wegen der späten Zeit nicht in Betracht kommen kann', ist nicht einzusehen. Er starb unter Trajan, wie auch der Apostel Johannes. — Aber selbst dann, wenn wir zugeben, dass ausschließlich an den Apostelfürsten in den Worten Matth. 23, 34 gedacht sei, würden dieselben gegen dessen Tod in Rom nichts beweisen. Die Juden sind die Anstifter der Verfolgungen in der Apostelgeschichte, sie gelten bei den Kirchenvätern ganz im allgemeinen als diejenigen, welche die Heiden gegen die Christen aufhetzen und somit als Urheber der Christenverfolgungen; im besondern läßt sich die Ursache der neronischen Christenverfolgung mit Wahrscheinlichkeit auf die „Eifersucht" (Clem. Rom. 1. Cor, 5) der Juden zurückführen. Wie also die Kreuzigung Christi den Juden zur Last gelegt wird (act. 2, 23; 4, 10), obschon Pilatus ihn verurtheilt — denn sie tödteten ihn ‚durch das Schwert ihrer Zunge' wie Augustin sagt (in psalm. 63 n. 4) und durch ihren Ruf: ‚Kreuzige ihn' — so dürfen auch den Juden die Leiden des hl. Petrus zugeschrieben werden, wenn sie die moralischen Urheber derselben waren. Wäre es also sicher, dass in Matth. 23, 34 auf die Kreuzigung Petri angespielt würde, so wäre es durch diese Stelle als sicher bewiesen, was außerdem nur wahrscheinlich ist, dass nämlich auch gegen Petrus die heidnische Staatsgewalt auf Anstiften jüdischen Hasses einschritt. Erbes selbst bezeichnet übrigens S. 208 Anm. 1 Matth. 23, 34 (für sich allein) als zum Beweise ‚unzureichend'. Da er auch das zweite seiner Argumente mit einem ‚scheint' einführt, so bleiben also schließlich als Beweisgrund für Petri Tod in Jerusalem nur die beiden Namen Agrippa und Albinus übrig. Das ist wenig.

Der Rest des Aufsatzes (S. 208—224) sucht die Zeit des Albinus in Jerusalem zu bestimmen, Schwierigkeiten aus dem Weg zu räumen, die Entwicklung in Rom zu zeichnen; S. 214—231 folgt ein Excurs über die Bestimmung der Grüße Rom. 16, 3—15.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.



1. **Patrologie.** Von Otto Bardenhewer, Doctor der Theologie und der Philosophie, Professor der Theologie an der Universität München. Zweite, großentheils neu bearbeitete Auflage. Freiburg i. B., Herder 1901. Gr. 8. X. 603 S. M. 8, geb. M. 10.

2. **Geschichte der altkirchlichen Litteratur.** Von Otto Bardenhewer. Erster Band. Vom Ausgange des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Freiburg i. B., Herder 1902. Gr. 8. XII. 592 S. M. 10, geb. in Halbsaffian M. 12.40.

1. Bardenhewers treffliche Patrologie bedarf nicht mehr einer lobenden Empfehlung, da sie längst von allen, die sich mit patristischen Studien zu beschäftigen haben, als beste Führerin auf diesem Gebiete erprobt ist.

Die vorliegende zweite Auflage hat den Vorzügen der ersten manche neue hinzugefügt, namentlich hinsichtlich der vornicänischen Literatur. Dieses erste Drittel des Buches ist ganz neu bearbeitet und durch eingehende Berücksichtigung der häretischen und apokryphen Literatur bedeutend bereichert worden. Während in der ersten Auflage der ganze erste Zeitraum bis zum Beginne des vierten Jahrhunderts nur nach äußeren Rücksichten in zwei Abschnitte zerlegt war, in denen die griechischen und die lateinischen Schriftsteller an einander gereiht wurden, ist jetzt der Stoff unter Berücksichtigung der inneren Zusammengehörigkeit der Schriften auf fünf Gruppen vertheilt worden: I. Die urkirchliche Literatur; II. Die apologetische Literatur des zweiten Jahrhunderts; III. Die häretische Literatur des zweiten Jahrhunderts und die neutestamentlichen Apokryphen; IV. Die antihäretische Literatur des zweiten Jahrhunderts; V. Die kirchliche Literatur im Zeitalter der Entstehung einer theologischen Wissenschaft. Freilich wird man auch dieser Eintheilung gegenüber mit dem omne tulit punctum noch zurückhalten müssen, und besonders mit der Trennung der Apologeten von den Antihäretikern sich nicht gleich befreunden können. Doch ist mit diesem Versuch jedenfalls eine Verbesserung gegenüber der früheren Fassung und auch mit Rücksicht auf andere Bearbeitungen des Gegenstandes erreicht worden.

Es ist nur zu billigen, dass B. auch in der neuen Bearbeitung seines ersten Theiles dem alten Princip treu geblieben ist und die neutestamentliche Literatur, trotz der für das Gegentheil sprechenden Beispiele Harnacks, Krügers und selbst Batiffols, nicht in die Patrologie aufgenommen hat.

Die beiden übrigen Theile (II. Vom Beginne des vierten bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts; III. Von der Mitte des fünften Jahrhunderts bis zum Ende der patristischen Zeit) haben zwar keine so bedeutende Umarbeitung, wie der erste, erfahren. Doch macht sich auch hier überall die bessernde Hand bemerkbar, und überall hat das Buch durch Vervollständigung der Literaturangaben, durch Einreihung zahlreicher Schriftsteller und Schriften eine große Bereicherung erfahren.

Bei den Literaturangaben werden allerdings manche es bedauern, dass nicht selten die Nachweise der einschlägigen Schriften im Vergleich zur ersten Auflage eine Kürzung erfahren haben, vielleicht mit Rücksicht auf die gleichzeitige ausführlichere und erschöpfendere Behandlung in der Geschichte der altkirchlichen Literatur. So sehr es nun auch zu wünschen ist, dass dieses größere Werk in die Hände vieler gelange, so wird doch eine große Zahl von Theologen auf die Benützung des Handbuches beschränkt bleiben; denn nicht jeder kann 60—70 Mark für ein Werk anlegen, und größere Bibliotheken sind auch nicht jedem zur Hand. Manch einer wird daher die Streichung gerade in den Literaturangaben bedauern.

Natürlich sind diese Angaben trotz der hie und da bemerkbaren Kürzung doch stets außerordentlich reichhaltig und durchwegs correct und zuverlässig. Beim Gebrauch wird man freilich, wie es gar nicht anders möglich ist, auch hier unter den tausenden von Zahlen trotz B.s und Weymans rühmlichst bekannter Akribie einzelnes zu corrigieren finden. Ich notierte mir, da ich leider nur zu gelegentlichem Nachschlagen kommen kann, nur ein Beispiel, nämlich zu S. 488 Z. 14, wo es statt VI (1901), 26—88 heißen muss IV (1899), 343—353. 543—555; V (1900), 74—98. 293—302.

Jeder, der sich mit einer patristischen Frage zu beschäftigen hat, wird sicherlich stets zuerst zum ‚Bardenhewer' greifen und ihn wohl nie ohne Nutzen und unbefriedigt aus der Hand legen.

2. Schon im Vorwort der ersten Auflage seiner ‚Patrologie' kündigte der Verfasser vor acht Jahren seine Absicht an, dem Grundrisse eine ausführlichere Behandlung des Gegenstandes folgen zu lassen. Mit aufrichtiger Freude wird man allerseits das Erscheinen des ersten Bandes dieser ausführlichen, auf sechs Bände berechneten ‚Geschichte der altkirchlichen Litteratur' begrüßen.

Dass eine solche Behandlung der Patrologie von katholischer Seite einem wirklichen Bedürfnis entspricht, wird wohl niemand zu

bestreiten wagen. Je umfangreicher von Jahr zu Jahr die in Zeitschriften und Sammelwerken und kleineren wie größeren Monographien zerstreute Literatur über die Schriften der ersten Jahrhunderte wird, je mehr die rastlose Forscherarbeit von den Denkmälern der ältesten christlichen Schriftsteller zutage fördert, je eifriger namentlich von protestantisch-rationalistischer Seite auf diesem weiten Gebiete geschafft wird, desto nothwendiger war es, dass auch katholischerseits eine gründliche, zusammenfassende und orientierende Arbeit über die gesammte altkirchliche Literatur in Angriff genommen würde, die ähnlichen Werken der Gegner ebenbürtig an die Seite treten könnte.

Die von B. begonnene Geschichte der altkirchlichen Literatur will dieser großen und wichtigen Aufgabe gerecht werden, die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammenfassen und über den Stand der jedesmaligen Frage zuverlässig orientieren, doch so, dass ‚diese Zusammenfassung allenthalben auf eigener Nachprüfung beruhe und deshalb auch auf eigenes Urtheil nicht verzichte‘ (S. VII).

Die Art und Weise, in welcher B. an die Lösung seiner Aufgabe herantritt, ist sicherlich durchaus geeignet, das vollste Vertrauen in seine Führung zu erwecken. Mit der gründlichen Kenntnis des ganzen Gebietes, die er längst durch seine ‚Patrologie‘ aufs Glänzendste bekundet hat, verbindet er jene wohlthuende Ruhe und Objectivität und jene edle Bescheidenheit, die den wahren Forscher kennzeichnen. Wenn er erklärt: ‚Ich will nicht neue Bahnen erschließen‘ und den Grundsatz betont, ‚dass zuverlässige Orientierung über den Stand der jedesmaligen Frage von größerer Wichtigkeit ist, als persönliche Stimmabgabe‘ (S. VII), so kann er sicher sein, dass viele umso freudiger auf seinen Wegen ihm folgen werden, und dass sich seine Hoffnung umso schöner erfüllen wird, ‚dazu beitragen zu können, dass das Interesse für patristische Studien in katholischen Kreisen noch etwas weiter und tiefer greife‘; denn nicht neue Bahnen thun uns auf diesem großen Gebiete noth, sondern zuverlässige und orientierende Führung auf den von Katholiken noch zu wenig betretenen Straßen und Pfaden. Dabei wird eine ruhige Umschau bald jeden überzeugen, dass sich auf diesen alten Bahnen dem Führer doch ‚ausgiebige Gelegenheit bietet, neue Beobachtungen einfließen zu lassen‘.

Einen ganz besonderen Vorzug des Werkes dürfen wir wohl in dem warmen katholischen Geiste erkennen, der das ganze durchweht. Vor einigen Wochen kam ein Theologe zu mir, der sich einige Zeit mit diesem ersten Bande B.s beschäftigt hatte. ‚Es ist eine wahre

Freude, sagte er mir, in dem Buche zu lesen: wie der Mann so offen und echt katholisch redet!' Gewiss, das wird jeder sagen müssen, der sich etwas mit diesem wahrhaft kirchlichen und katholischen Werke beschäftigt.

Gerade weil man von verschiedenen Seiten in gelehrten Werken und Zeitschriften immer mehr sich bemüht zeigt, über den weltenweiten Abstand unseres katholischen Standpunktes von dem der meisten protestantischen Gelehrten unserer Tage stillschweigend hinwegzugehen, und selbst durch übermäßiges Anpreisen der Werke dieser Autoren ihre scheinbare Superiorität immer wieder zu betonen, verdient es umsomehr Anerkennung, dass B. mit allem Freimuth und offener Entschiedenheit gleich im Vorwort und in der Einleitung seinen durchaus kirchlichen und katholischen Standpunkt und den daraus sich ergebenden Gegensatz zu den Arbeiten protestantischer Gelehrten hervorhebt. Schon im Titel will er sein Werk zu erkennen geben als ‚eine Geschichte der theologischen Literatur des Alterthums, welche sich zu der Lehre der Kirche bekennt'. ‚Damit tritt mein Versuch', fügt er bei, ‚in einen scharfen Gegensatz zu einer Reihe von sachlich oder stofflich nahe verwandten Werken, wie sie in jüngster Zeit von protestantisch-rationalistischer Seite, in Deutschland von Harnack und Krüger herausgegeben worden sind .. So enge diese Werke dem Gegenstande nach mit den Bearbeitungen der Patrologie bezw. der ersten Abschnitte derselben sich berühren, so verschieden und widersprechend, weil von entgegengesetzten Prämissen getragen, gestaltet sich der Ton und die Farbe der Darstellung im allgemeinen und die Beurtheilung der Lehranschauungen der einzelnen Schriftsteller im besondern' (S. VI).

Wir begnügen uns hier mit diesen allgemeinen Bemerkungen über den Charakter des Werkes, das gewiss bei allen katholischen Theologen und Geschichts- wie Literaturfreunden die beste Aufnahme finden wird. Damit es aber wirksam die Hebung der patristischen Studien fördern könne, muss es zunächst viel gelesen und studiert und immer wieder gebraucht werden, und das wünschen wir dem Werke und dem Verfasser als schönsten Lohn seiner Mühen.

Leopold Fonck S. J.

1. **Palästinischer Diwan.** Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben von Gustaf H. Dalman. Leipzig, Hinrichs 1901. Gr. 8., XXXV. 369 S. M. 9.

2. **Sion in Jerusalem, was es war, und wo es lag.** Nach den Angaben der alten Urkunden mit Bezug auf die diesbezüglichen Ansichten der Gelehrten. Herausgegeben mit Unterstützung des Palästina-Pilgervereins der Diöcese Brixen und des deutschen Vereins vom hl. Lande in Köln von Georg Gatt, Missionarius Apostolicus T. S. Mit dem Bilde des Verfassers, einem Anhang und zwei Plänen. Brixen, Kath.-polit. Pressverein (Commissionsverlag) 1900. Gr. 8., 142 S. K. 3.

1. ‚In der Überzeugung, dass bei dem raschen Überhandnehmen europäischen Wesens in Palästina mit der Inventarisierung palästinischen Lebens und Arbeitens nicht gezögert werden dürfe,‘ ist Dalman ‚während eines fünfzehnmonatlichen Aufenthaltes im Orient vom März 1899 bis Juni 1900 bemüht gewesen, von Sitte, Denk- und Arbeitsweise des syrisch-palästinischen Volkes möglichst vielseitig Kenntnis zu nehmen.‘ Diese Nachforschungen, die D. als mit zu den Vorarbeiten für eine biblische Archäologie gehörig bezeichnet, führten auch zur Sammlung volksthümlicher arabischer Lieder, die uns in diesem ansprechenden ‚palästinischen Diwan‘ geboten werden. Es war eine mühsame und schwierige, aber zugleich sehr verdienstliche Arbeit, für die alle Freunde der biblischen Studien und des biblischen Landes dem Verfasser Dank wissen werden.

Der Herkunft nach stammen die meisten Lieder aus Jerusalem und Umgegend, Merdj ‘Ayûn (bei den Jordanquellen), Belqa und ‘Adjlûn im Ostjordanland, Aleppo und Umgegend. Für das eigentliche Palästina würden die südlichen Gegenden bei Hebron und Gaza, und die mittlere Region von Nablus und Zerîn sicher noch reiche Nachlese bieten, zumal dort, wenigstens abseits von den Hauptpilgerstraßen, noch viel unverfälschtes orientalisches Leben zu finden ist.

Der Inhalt zeigt die bunteste Mannigfaltigkeit und beweist zugleich, wie manch nützlicher Aufschluss auch von diesem Dichten und Singen des Volkes für die Kenntnis des Landes und das Verständnis gar mancher Stellen der heiligen Schrift gewonnen werden kann. Der erste Theil bietet unter den Liedern ‚Bei Ruhe und Arbeit‘ kleine und größere Gesänge, wie sie zu hören sind auf Feld

und Tenne, im Hause, im Weingarten, in der Wildnis, bei Quellen und Brunnen, in Dorf und Zeltlager, am Kalkofen und beim Hausbau, auf Weg und Steg, beim Zeltfeuer, in dörflicher Abendgesellschaft, im Kaffeehaus, auf der Karawanenstraße, zur See, auf Raubzug und Kriegspfad, auf der Pilgerfahrt, zur christlichen Festzeit. In ähnlicher bunter Abwechselung folgen im zweiten Theile ‚Bei den Abschnitten des Lebens' Lieder aus der Kinderzeit, bei der Heirat, zur Unterhaltung der Gäste, zu Tanz und Reigen, bei Ankunft und Abschied, bei der Todtenklage.

Der Text der Lieder wird in arabischer Transcription und in lesbarer deutscher Übersetzung geboten; leider ist der Transcription wieder, wenigstens bei einigen Punkten, ein eigenes System zugrunde gelegt worden. Bei der vorhandenen Verwirrung und der völlig mangelnden Einheit in dieser Frage kann man es zwar keinem verübeln, wenn er seine eigenen Wege geht; aber jedes neue System muss die Verwirrung nur noch vermehren, und das ist im Interesse der Sache zu bedauern.

Einleitende und erklärende Bemerkungen erleichtern das Verständnis der Lieder und ihrer schwierigen Stellen. Außerdem wird bei jeder Nummer genau der Ort der Herkunft angegeben und die Person, welcher der Verfasser die Mittheilung verdankt. Durch diese Methode allein wird es bei ähnlichen Materialiensammlungen möglich, sich ein Urtheil über den Wert und die Tragweite der einzelnen Stücke zu bilden. Mehr als einmal wird man allerdings auch auf Grund dieser Angaben sich zum Zweifel versucht fühlen, ob der Verfasser wohl überall der bekannten Unzuverlässigkeit mancher morgenländischer Zeugen genügend Rechnung getragen hat. Während meiner 18 orientalischen Monde hatte ich wenigstens genügend Gelegenheit, diese Unzuverläßigkeit kennen zu lernen, und so sehr ich wünschen möchte, dass es Herrn D. besser ergangen, so wenig kann ich doch meiner Zweifel darüber Herr werden.

Außerdem dürfte doch dem eigentlichen religiösen Elemente auch unter den orientalischen Volksliedern eine größere Bedeutung zukommen, als aus diesem ‚Diwan' ersichtlich ist. Freilich befand sich dem gegenüber der Verfasser in einer misslichen Lage; denn die katholischen, wie die orthodoxen Orientalen überwinden nur schwer ihre Abneigung vor fremden Confessionen, von denen ihre ganze Vergangenheit sie trennt. Auch die äußeren Zugmittel erreichen da nur unvollständig ihren Zweck, und meist nur bei Leuten, auf die man

sich am wenigsten verlassen kann. Ganz besonders unter dieser Rücksicht müsste noch eine reiche Nachlese zu machen sein.

Ein Handbuch der biblischen Archäologie, das auf Grund ähnlicher Nachforschungen auf palästinensischem Boden (und weniger in Aleppo und Nordsyrien) das Material über Land und Leute, Handwerk, Ackerbau, Wein- und Olivencultur zusammenstellte, würde sicherlich in noch viel höherem Maße dem Verfasser den Dank aller Fachgenossen eintragen. Möchte es ihm vergönnt sein, bald das gesammelte Material vorzulegen.

2. Der unermüdliche Arbeiter auf dem Gebiete der Topographie Jerusalems, Missionar Georg Gatt von Gaza, tritt in seiner neuen Schrift über ‚Sion in Jerusalem‘ mit aller Entschiedenheit für die traditionelle Ansicht von der Lage Sions auf dem südwestlichen Hügel Jerusalems ein. Er hatte sich schon früher wiederholt in diesem Sinne ausgesprochen, zuletzt in seinem Werkchen über ‚Die Hügel von Jerusalem‘ (vergl. diese Zeitschrift XXII. 1898, 341).

Wie früher bei der Besprechung der Schrift von Prof. Karl Rückert über ‚die Lage des Berges Sion‘ bemerkt wurde (ebend. S. 709), ist die große Mehrzahl der heutigen Gelehrten einig im Widerspruch gegen die traditionelle Meinung: in Abhandlungen und gelehrten, wie ungelehrten Schriften und Büchern, auf Plänen und Karten und in Atlanten für den Schul- und Handgebrauch wird in der Regel schon als These vorausgesetzt, dass der biblische ‚Berg Sion‘ auf dem südlichen Theile des östlichen Hügels von Jerusalem zu suchen sei. Professor Rückert hatte dem gegenüber schon das gute Recht der alten Tradition nachdrücklich vertheidigt, die bis vor etwa dreißig Jahren von der gesammten Gelehrtenwelt einstimmig festgehalten wurde.

Doch auch nach der Rückert'schen Schrift blieb Raum für eine zweite Vertheidigung der alten Lage Sions, zumal Gatt, wie er in der Vorrede bemerkt, in der Beweisführung seine ‚eigenen Wege geht und von den Anhängern der Tradition vielfach abweicht‘ (S. 2). Je allgemeiner man sich schon fast gewöhnt hat, über die früher herrschende Ansicht zur Tagesordnung überzugehen, um so nothwendiger ist es, wiederholt zu zeigen, ‚dass es mit der Sions-Tradition bei weitem nicht so schlimm stehe, wie die gelehrten Gegner derselben uns glauben machen wollen.‘

Nach einer orientierenden Einleitung, die über die hauptsächlichsten Ansichten anderer in dieser Frage berichtet, handelt G. der

Reihe nach von der Urstadt, von Sion zur Zeit Davids und der späteren Könige, zur Zeit des Nehemias und der Macchabäer, von ‚Sion-Akra der Opheliten‘ und ‚Akra-Sion der älteren Traditionalisten‘, endlich vom ‚traditionellen Sion und der Sions-Tradition.‘

Wenngleich ich dem Verfasser auf mancher Strecke seiner Wege nicht folgen kann, und wenngleich die Schrift namentlich in formeller Beziehung und in nebensächlichen Punkten zu vielen Bemerkungen Anlaſs böte, so dürfte doch das Ziel, das G. erreicht, das richtige sein, und das Hauptergebnis der Schrift volle Zustimmung verdienen. Es würde hier zu weit führen, auf die Frage im einzelnen einzugehen; hoffentlich bietet sich ein andermal Gelegenheit dazu. Für heute sei die Schrift allen Freunden der biblischen Studien bestens empfohlen.

Leop. Fonck S. J.



Analekten.

Ein Panorama von Jerusalem zur Zeit Christi für theologische Lehranstalten. Paul Aufler fertigte ein künstlerisches Panorama von Jerusalem an, wie es im Jahre 29 n. Chr. war, in großem Maßstabe mit Berücksichtigung der neuesten Forschungen und Ausgrabungen (Paris, Librairie Ch. Delagrave, 15 Rue Souflot). Eine kleine Begleitschrift gibt wertvolle Erklärungen hiezu.

Die Ansicht ist vom Ölberge aus aufgenommen. Zunächst erblickt man den Abhang des Berges, den Weg nach Bethanien, den Garten Gethsemani und das Bett des Cedron. Jenseits erhebt sich, auf riesenhaften Unterbauten, der unlängst von Herodes erweiterte und geschmückte Tempel; der Blick entdeckt die drei Vorhöfe und dringt durch das hohe Thor der Vorhalle bis zum Vorhang des Heiligen. Links senkt sich die erste Stadtmauer dem Ophel entlang bis Siloe hinab. Hinter der königlichen Halle erscheinen jenseits des Tyropoeon-Thales die Häuser der Oberstadt, das Cönaculum, der Palast der Hohenpriester. Mitten im Hintergrunde bemerkt man den Palast des Herodes mit seinen drei hohen Thürmen Hippicus, Phasael und Mariamne. Rechts breitet sich die Vorstadt aus und die zweite Mauer. Jenseits derselben bemerkt man den Calvaria, diesseits den Kreuzweg und die Burg Antonia, außerhalb der Stadt den Teich Bethesda und das neue Viertel des Hügels Bezetha. In der Ferne gegen Süden erblickt man den Weg nach Bethlehem, gegen Norden durch den Olivenhain die Straßen nach Joppe, Emmaus und Samaria. Es fehlt nicht an mehr oder

weniger wertlosen Darstellungen Jerusalems zur Zeit Christi. Vorliegendes Panorama ist nicht dieser Art. Beim Anblicke desselben sieht man sich gedrungen, mit dem Apostel auszurufen: ‚Meister, schaue, was für Steine und was für Bauwerke!‘

Bezüglich der Topographie Jerusalems scheidet der Verfasser zunächst das Gewisse vom Zweifelhaften. Gewiss ist die Identität des Thales Cedron mit dem Thale Josaphat, die Identität des Tyropoeons mit dem Wad, die Lage des Tempelberges Moria auf dem O. Hügel Jerusalems und die Lage der Oberstadt auf dem W. Hügel. Das Jaffa-Thor-Thal Tyropoeon wäre demnach wissenschaftlich abgethan.

Alles andere ist mehr oder weniger unsicher. Der Verfasser begnügt sich, anzuführen, was ihm das Wahrscheinlichste zu sein scheint, ohne sich in eine Discussion einzulassen. Demnach wäre der Berg Sion nicht der W. Hügel, sondern der O. Hügel oder der Tempelberg, auch Moria genannt. Ein großer Theil der auf Sion bezüglichen Texte der Bibel läßt sich sonst nicht erklären. Manchmal ist indessen unter Sion die ganze Stadt zu verstehen. Die heutzutage weniger genehme These vom westlichen Sion hat indessen noch wackere Vertheidiger, zB. Prof. Rückert. Die Quelle Gihon muss die Marien-Quelle im Thale Cedron sein. Der Hügel Akra musste nordwestlich vom Tempel einen Raum einnehmen, den die spätere Antonia nur theilweise bedeckte. Lag die Akra südlich vom Tempel, so läßt sich nicht erklären, wie sie den Tempel beherrschen konnte. Die Akra-Frage und die Sion-Frage sind von einander verschieden und von einander unabhängig. Mehrere Gelehrte ziehen es vor, das Hinnom-Thal im Tyropoeon des Josephus wieder zu finden. Josephus hätte nach Clermont-Ganneau das griechische Γεβεννωμ mit dem aramäischen Gebenin (Käse) verwechselt. Diese geistreiche Identification würde die Lage des Berges Sion auf dem O. Hügel Jerusalems bestätigen. Die Lösung dieser Streitfragen ist von großer Bedeutung für die Geschichte Jerusalems, nicht aber für unser Panorama, da wir das damalige Aussehen Jerusalems hinreichend kennen.

Hier ist zunächst ins Auge zu fassen, dass Josephus Jerusalem beschreibt, wie es zur Zeit der Eroberung durch Titus, nicht wie es zur Zeit Christi war. Bezüglich des Gihon stimme ich mit dem Verfasser überein und gestehe offen, dass ich keine Möglichkeit sehe, die Gihon-Tradition aufrecht zu erhalten. Ich habe von jeher daran festgehalten, dass die Akra-Frage und die Sion-Frage von einander verschieden und von einander unabhängig seien und zu wiederholten-

malen darauf hingewiesen, dass weder Sion auf Akra noch Akra auf Sion lag. Bezüglich der übrigen streitigen Punkte stimme ich mit dem Verfasser nicht überein. Der kundige Leser wird schon bemerkt haben, dass der Verfasser eine besondere Vorliebe für Schick'sche Hypothesen hat. Er gesteht es auch offen ein und soll hiemit deswegen nicht getadelt werden. Dieser Umstand nöthiget uns indessen, etwas weiter auszuholen und auch Schick ins Verhör zu nehmen.

Die Jebusiter-Veste Sion, welche David eroberte, lag nach dem Verfasser auf der Südspitze des O. Hügels in der Nähe der Quelle Gihon. David errichtete daselbst die Stadt Davids, die Urstadt Jerusalem. Jerusalem erhob sich damals in drei Stufen an den Abhängen des Berges Sion; auf der untersten Stufe lag die Stadt Davids, auf der mittleren befand sich der Palast der Könige, auf der obersten erhob sich der Tempel. Schick rechnet auch den Tempelbezirk zur erweiterten Stadt Davids. Ich glaube in meiner Abhandlung über die Hügel Jerusalems nachgewiesen zu haben, dass die angebliche Lage der Stadt Davids d. i. Sion auf dem SO. Hügel Jerusalems nur auf Missverständnissen und falschen Voraussetzungen beruhe, und dass die diesbezüglichen Angaben der Bibel in ihrer Gesammtheit die Lage der Stadt Davids auf dem SW. Hügel Jerusalems zur Voraussetzung haben. Hiemit ist diese Frage erledigt.

Nicht uninteressant ist die Hypothese von der Identität des Hinnomthales mit dem Tyropoeon. Zunächst glauben die Patres von St. Etienne, dass diese Idee ihnen zu verdanken sei. Dies ist nicht richtig, denn der Engländer Birch hat schon im Jahre 1889 in den Quart. Stat. (38—44) diese Hypothese aufgestellt. Dr. Benzinger bemerkte hiezu im Jahre 1892: ‚Birch findet ein Vergnügen daran, die Topographie Jerusalems auf den Kopf zu stellen, indem er das Hinnom-Thal mit dem Tyropoeon des Josephus identificiert' (ZDPV. XV. 168). Seitdem haben die Palästinologen von Leipzig diesem Hinnom-Thale keine Aufmerksamkeit mehr geschenkt. P. Sejourné erklärte im Jahre 1898: ‚Wir identificieren in unseren Vorlesungen seit vier Jahren das Hinnom-Thal mit dem Tyropoeon des Josephus, Clermont-Ganneau that dies zuerst im Jahre 1897' (Revue. bibl. VII, 1, 126). Damit ist uns indessen nicht geholfen, denn wir möchten gerne die Beweise kennen, mit welchen die Genannten diese Neuerung rechtfertigen, denn dass Josephus statt Γεβεννυνων — Gebenin gelesen haben soll, will uns weder einleuchten noch genügen. Da wir leider nicht in der Lage sind, den öffentlichen Vorlesungen in St. Etienne beizuwohnen, so

bleibt uns nichts anderes übrig als nach Beweisen zu forschen. Soviel können wir zunächst mit Bestimmtheit behaupten, dass diese Neuerung keinen anderen Zweck hat, als den Anhängern der Tradition einen Hauptbeweis für die Lage von Jebus auf dem SW. Hügel Jerusalems zu entwinden, da es P. Weikert in den Benedictinerstudien (1896, 475) nicht gelungen ist, zu beweisen, dass der SO. Hügel nördlich vom Wadi er-Rababi liegt. —

Der Text des Buches Josue (15, 8; 18, 16) enthält den Ausdruck min-negeb; man könnte nun auf den Gedanken kommen, dass das Hinnom-Thal von Süden heraufgekommen und nach Norden gezogen sei, was beim Tyropoeon der Fall wäre, nicht aber beim Wadi er-Rababi. In der Parallel-Stelle heißt es dafür negbah, was wohl bedeuten könnte, dass sich die Grenze nach Süden gezogen habe. Diese Exegese ist indessen vollständig unstatthaft, da min-negeb zu Jebusi gehört und darum nicht auf das Zeitwort bezogen werden kann. Der genannte Ausdruck ist zwischen Jebusi und Jerusalem eingekeilt, da es heißt: hajebusi min negeb hi Jerusalaim, so dass er unmöglich auf das Zeitwort bezogen werden kann. Darum muss auch in der Parallelstelle der Ausdruck negbah auf Jebusi bezogen werden, bei dem es steht. Demnach wäre das Hinnom-Thal nicht von Süden heraufgekommen, sondern an der Südseite von Jebus hinaufgezogen, was wohl vom Wadi er-Rababi nicht aber vom Tyropoeon gilt.

Dazu kommt noch, dass die Grenze nicht vom Süden heraufkam, sondern von Osten her. Wir wollen gar kein Gewicht darauf legen, dass die Grenze nach der Vulgata von Ain Rogel nordwärts zog; aber der Aufstieg Adumim lag doch nicht östlich von Jerusalem, um von Ain Schemesch beim Apostelbrunnen nichts zu sagen. Auch ist wohl zu beachten, dass das Hinnom-Thal gerade vor sich einen Berg hatte und dass dieser Berg meerwärts westlich davon lag, das Thal also Ostwestrichtung hatte. Dies ist alles beim Wadi er-Rababi der Fall, nicht aber beim Tyropoeon, denn letzteres hat keinen Berg gerade vor sich im Angesichte und hat überhaupt Südnordrichtung. Endlich muss noch beachtet werden, dass die Seite, welche Jebus dem Thale Hinnom zukehrte, schulterförmig war, denn es heißt ‚an der Schulter von Jebus' zog die Grenze hinauf. Dies ist beim SW. Hügel der Fall, nicht aber beim SO. Hügel. Kurz der Text des Buches Josue passt vortrefflich zum Wadi er-Rababi zum Tyropoeon aber gar nicht. Es ist ein eigenthümliches Verhängnis, dass man so augenscheinliche Thatsachen erst nachweisen muss und noch dazu wahrscheinlich keine Zustimmung findet.

Die Greuelstätte Tophet lag nach 4. Reg. 23, 10 im Thale Ben-Hinnom. Nun lag aber dieses Tophet offenbar im Wadi er-Rababi: denn an der Mündung des Tyropoeons, wo der Garten des Königs war, ist kein Raum dafür. Wadi er-Rababi ist also das Hinnom-thal. Das Hinnom-Thal lag zur Zeit des Jeremias außerhalb der Stadt am Eingange des Töpferthores; auch heißt es: ‚Gehe hinaus in das Thal ben hinnom‘ (Jerem. 19, 2). Das Tyropoeon lag damals auch nach der Ansicht der Gegner innerhalb der Stadt, da Josephus die Mauer des SW. Hügels David und Salomo zuschreibt. Das Tyropoeon kann also nicht Hinnom-Thal sein. Vielleicht berufen sich die Gegner auch auf Hieronymus, der im Onomasticon das Riesenthal nördlich von Jerusalem sucht. Hier handelt es sich meines Erachtens um ein Missverständnis auf Seite des genannten Kirchenvaters, das in unserer Frage nicht den Ausschlag geben kann. Die neue Tyropoeon-Hinnom-Thal-Hypothese ist meiner Ansicht nach ein verunglücktes Unternehmen; darum nehme ich keinen Anstand, die Identität des Hinnom-Thales mit dem Wadi er-Rababi als feststehende Thatsache zu betrachten[1]).

Nun kommen wir zur Akra-Frage. Es ist jedenfalls ein Verdienst des Verfassers, dass er die Akra-Frage nicht mit der Sion-Frage in Verbindung bringt und den Akra nicht an die Südseite des Tempelbezirkes versetzt. Aber mit seinem Akra an der Nordseite des Tempels ist es schlimm genug bestellt und das Fragezeichen, das er demselben beisetzt, ist wohl berechtigt. Die Akra der Syrer soll sich nach Schick bis zum Ausläufer des Calvarien-Berges erstreckt haben. Schick selbst drückt sich hierüber also aus: ‚Die Akra ist der felsige von NW. herabkommende flache Bergrücken östlich von der Grabeskirche. — Der östliche Höhenzug hieß Akra und trug die Unterstadt. Josephus beginnt mit zwei Hügeln, schiebt dann einen einzelnen dritten Hügel (den Ausläufer des Calvarien-Berges) ein und endigt seine Beschreibung wieder mit den zweien. Der dritte Hügel muss also zwischen den beiden ersten gelegen haben, doch so, dass er zugleich der Endpunkt des zweiten östlichen Hügelzuges ist. Denn Josephus rechnet ihn mit zur Unterstadt und gerade der östliche Zug trug die Unterstadt‘ (ZDPV. XI, 1, 16). Der Akra-Hügel Schicks ist, um es kurz zu sagen, ein Monstrum, wenn nicht mein, sondern das traditionelle Vier-

---

[1]) Das Hinnom-Thal in das Tyropoeon schieben, ist nach Dr. Rückert (57) schrift- und traditionswidrig.

hügelsystem zugrunde gelegt wird. Schick hat ganz recht, wenn er behauptet, der zweite Hügel des Josephus sei dem O. Hügel gleich; er hat aber ebenfalls recht, wenn er den sogenannten Akra-Hügel auf den Ausläufer des Calvarien-Berges versetzt. Da Schick den dritten Hügel auf den Calvarien-Berg versetzt, so läge sein Akra-Hügel sich selbst als zweiter und dritter Hügel gegenüber und wäre von sich selbst durch ein breites Thal getrennt. Um dieses Monstrum zu beseitigen, bleibt nichts anderes übrig, als das hergebrachte Vier-Hügel-System aufzugeben und das von mir vorgeschlagene System anzunehmen. Dann erscheinen der untere Hügel und der sogenannte Akra-Hügel als zwei von einander verschiedene Hügel, und es steht weiter nichts im Wege den unteren Hügel dem O. Hügel Jerusalems gleichzusetzen und den Akra-Hügel auf den Calvarien-Berg zu verlegen. Schicks Auffassung ist bei Zugrundelegung des Vierhügelsystems unhaltbar, aber vollkommen richtig, wenn man mein Hügelsystem zugrunde legt.

Was nun die Antonia-Akra-Hypothese anbelangt, so haben nebst Schick Williams, Pierotti, Kraft, Baron v. Älten und andere namhafte Palästinologen dieselbe hochgehalten; dennoch ist sie unhaltbar, was schon Klaiber (ZDPV. IV, 1) hinreichend nachgewiesen hat. Darum beschränke ich mich nur auf zwei Punkte. Die Ortslage der Antonia gehörte nie zur Neustadt, denn der Tempelbezirk bildete nach Josephus einen selbständigen von der Unterstadt verschiedenen Stadttheil und nördlich davon lag die Bezetha-Neustadt. Zwischen der Antonia und dem Tempelberg lag nie ein breites Thal. In dieser Beziehung drückt sich Aukler ganz unrichtig aus, wenn er schreibt: ‚Ein Thal zog sich gegen den Cedron hinab und trennte den Tempel vom Hügel Bezetha‘ (12). Gemeint ist das sogenannte Bezetha-Thal. Dasselbe zieht ostwärts vom Bezetha an der NO. Ecke des Tempelbezirkes in den Cedron hinab, trennt aber keineswegs den Bezetha vom Tempel. Dasselbe macht allerdings am Teiche der Stämme eine kleine Einbuchtung; allein diese kleine Einbuchtung kann nicht das breite Thal sein, von dem Josephus spricht. Auklers Akra an der Nordseite des Tempels ist meiner Ansicht nach ebenso unhaltbar wie der Akra der Opheliten an der Süd-Seite des Tempels[1]).

[1]) Dagegen sagt Aukler anderswo richtig: ‚Der Tempelberg stand nur an der Nordwestseite mit den benachbarten Höhen in Verbindung, da wo zu Herodes Zeiten die Antonia stand. Ein felsiger Rücken verband an dieser Seite den Gipfel des Moria mit dem höheren Abhang des Bezetha‘ (16).

Der Rest von Auklers Begleitschrift bezieht sich auf den Tempel; da er nicht zu meinem Fache gehört, übergehe ich ihn.

G. Gatt.

Zur Frage über die Ketzertaufe. Wir möchten die Leser unserer Zeitschrift aufmerksam machen auf eine interessante dogmengeschichtliche Abhandlung, womit Dr. Ernst die von ihm allseitig theils in dieser Zeitschrift[1]), theils im historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft behandelte Frage über den namentlich zur Zeit des hl. Cyprian entstandenen Streit hinsichtlich der Ketzertaufe zu einem würdigen Abschluss bringt. Sie führt die Aufschrift ‚Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mit besonderer Berücksichtigung der Concilien von Arles und Nicäa' und bildet das 4. Heft des 2. Bandes der Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch o. ö. Prof. usw. (Mainz, Verlag von F. Kirchheim 1901 S. VIII, 94). Der gelehrte Verf. bespricht im 1. Abschnitt ganz kurz die Stellung der altchristlichen Kirche zur Schismatikertaufe (S. 1—10), die Cyprian von seinem schroffen Standpunkt aus auch für ungiltig hielt. Doch diese Ansicht wurde in der orientalischen Kirche sehr bald aufgegeben. Es wurden zwar in manchen asiatischen Kirchen die schismatischen Novatianer wieder getauft, aber der hl. Basilius erwähnt in seinem ersten canonischen Brief an Amphilochius einen Canon oder Bestimmung ‚der Alten', wonach wohl die Taufe der Häretiker gänzlich zu verwerfen sei, die der Schismatiker aber als giltig anerkannt werden dürfe. Da nun der hl. Basilius die Ungiltigkeit der schismatischen Taufe nicht als Sache des Dogmas, sondern als Sache der jeweils herrschenden Kirchendisciplin ansah, so betrachtet er jene Bestimmung der Alten als facultativ und macht dementsprechend die Anerkennung der novatianischen (schismatischen) Taufe von der in den einzelnen Kirchen geltenden Gesetzgebung abhängig. Der Verfasser hält es für wahrscheinlich, dass auch das Concil von Nicäa eine ähnliche neutrale Stellung wie Basilius gegenüber der novatianischen (schismatischen) Taufe eingenommen hat, indem es inbetreff der von dem No-

[1]) Jahrg. 1893 S. 79—103; 1894 S. 209—259, 473—499; 1895 S. 234—272; 1896 S. 364—367; 193—255; 360—362; 1900 S. 282—325; 425—462.



vatianer zur Kirche übertretenden Cleriker eine Wiederholung der Weihe (wie er in der Zeitschr. 1900 S. 292 ff. bewiesen zu haben glaubt) vorschreibt, hinsichtlich der Taufe aber schweigt.

Was nun aber die Taufe der eigentlichen Häretiker betrifft, scheint ein Argument Cyprians mehr Erfolg gehabt zu haben. Es wurde dasselbe schon von Tertullian angedeutet de bapt. c. 15. ‚Zur ordentlich gespendeten Taufe gehört, dass sie auf den wahren Gott und den wahren Christus ausgespendet wird, und wenn die Häretiker auch dieselben Worte in der Taufformel gebrauchen, so wird die Taufe doch im Namen eines anderen Gottes und eines anderen Christus gespendet, da sie unter denselben Worten etwas anderes, einen anderen Gott und einen anderen Christus verstehen als die Katholiken. Dieses Argument Tertullians wurde vom hl. Cyprian aufgegriffen und zu einem Hauptbollwerk in seinem Kampfe gegen die Giltigkeit der Ketzertaufe ausgestaltet‘ (S. 12). Aus diesem Grunde hat auch der hl. Athanasius die Ketzertaufe verworfen. Nach ihm genügt es nicht, die leeren Namen der göttlichen Personen beim Taufacte auszusprechen; es muss mit diesen Namen der richtige Sinn verbunden sein, es müssen die richtigen Personen der von den Christen verehrten Gottheit gemeint sein, wenn die Taufe richtig nach der Vorschrift Christi gespendet und darum giltig sein soll. Die Nennung der göttlichen Namen thut es nicht (S. 18—22). So Basilius, der zwar die Taufe der Schismatiker zulässt, nicht aber jener Häretiker, denen der richtige Glaube an die heiligste Dreifaltigkeit abgeht (S. 22—32). Nur in diesem mehr beschränkten Sinn von Häresie scheint Cyrill von Jerusalem ebenfalls zu verstehen zu sein, wenn er lehrt: ‚Nur die Häretiker werden wieder getauft, da die frühere Taufe keine Taufe war‘ (S. 37—43). Aber nicht nur im Orient fand das von Basilius ausgesprochene Princip, dass der orthodoxe Glaube an die Trinität nothwendige Voraussetzung der Giltigkeit der Taufe sei, seine Anerkennung, auch im Abendlande hatte es in der Zeit vor Augustin seine Vertreter. Zu diesen zählt Optatus von Mileve. Er unterscheidet genau zwischen Schismatikern und Häretikern: jene taufen giltig, nicht aber diese. Und weswegen? weil jene den wahren Glauben noch haben, diese aber das Glaubensbekenntnis, das Taufsymbol verfälscht haben und eine falsche Gotteslehre, einen falschen Trinitätsglauben lehren (S. 43—52). Dr. Ernst meint nun in dieser Anschauung den Schlüssel zu finden zum richtigen Verständnis des 8. Canons des Concils von Arles (314), der gerade hinsichtlich der Afrikaner, die ihre eigene Praxis befolgen, folgendes bestimmt: Die Häretiker, welche um Aufnahme in

die Kirche nachsuchen, sind nach dem Symbolum zu fragen, und, wenn es sich herausstellt, dass sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes getauft seien, so ist von einer Wiedertaufe abzusehen, wenn sie aber in ihrer Antwort nicht diese Trinität bekennen, so sind sie zu taufen. In dieser Bestimmung ist unter Symbol nicht die Taufformel zu verstehen, sondern das Glaubensbekenntnis ganz im Sinne des hl. Athanasius, Basilius und Optatus. Man könnte vielleicht einwenden, diese Bestimmung wäre ja ganz im Widerspruch gestanden mit der von Stephan I. feierlich bezeugten römischen Praxis. Dagegen bemerkt der Verf., die Bestimmung des Concils gelte ja nur für Afrika, wo die römische Praxis noch nicht Eingang gefunden habe und der von Cyprian vertheidigte Gebrauch noch herrschte; da mochte man wohl in Arles zufrieden sein, von den afrikanischen Bischöfen wenigstens das Zugeständnis zu erlangen, dass sie von nun an nur die, welche von den Häretikern zwar mit den Worten der Taufformel, aber ohne Glauben an die göttliche Trinität getauft worden waren, wieder tauften (S 52 bis 58). Ja selbst das nicänische Concil hat der damals von Vielen vertretenen Anschauung, dass der Trinitätsglaube, nicht bloß die Anwendung der Trinitätsformel ein wesentliches Erfordernis zur Giltigkeit des Taufsacramentes sei, Rechnung getragen. So wenigstens scheint der 19. Canon über die Taufe der Paulianisten zu erklären zu sein, wenn man das, was der hl. Athanasius über diese in seiner 2. Rede gegen die Arianer n. 43 berichtet, vor Augen hat (S. 58—63). Und wirklich pflegte man in den folgenden Jahrhunderten im Oriente nach der Übereinstimmung oder Abweichung von dem orthodoxen Glauben über die hl. Dreifaltigkeit zu entscheiden, welche Ketzer der katholischen Taufe bedurften, welche nicht (S. 63—73), und diese Regel fand sogar im Abendlande Anerkennung (S. 73—77). Doch dieses Princip wurde durchbrochen durch die Zulassung der Taufe der Arianer, deren Giltigkeit immer mehr angenommen wurde trotz des Widerspruches des hl. Athanasius (S. 79—84). Aber nun entsteht eine nicht unbedeutende dogmatische Schwierigkeit: Wie ist die so verbreitete und von bedeutenden Vätern vertretene Ansicht, dass der wahre Trinitätsglaube zur Giltigkeit der Taufe nothwendig sei, mit dem Bescheid des hl. Stephan, der nur die Anwendung der vorgeschriebenen Taufformel zur Giltigkeit dieses Sacramentes verlangt, in Einklang zu bringen? Die von Dr. Ernst gegebene Lösung scheint mir eine glückliche zu sein, die zugleich eine treffende Rechtfertigung des gesunden und nüchternen Urtheils römischer Entscheidungen enthält. Man kann nämlich mit jenen Vätern an-

nehmen, dass zur Giltigkeit der Taufe das materielle Aussprechen der Taufformel nicht hinreiche, wenn nicht der Taufende deren objectiven Sinn und Inhalt irgendwie sich aneigne. Dies aber kann auf doppelte Weise geschehen; direct dadurch, dass er wirklich den wahren Glauben an die göttliche Trinität besitzt, aber auch indirect dadurch, dass der Taufende die christliche Taufe spenden will, mit andern Worten, dass er, wie das Concil von Trient (sess. 7 can. 4) sich ausdrückt, die intentio faciendi quod facit Ecclesia hat. Wohl haben die Häretiker, führt der Verf. den hl. Stephan seine Bestimmung erklärend ein, nicht den rechten Glauben an die Trinität, aber trotzdem kann man nicht behaupten, ihre Taufe sei ungiltig, weil nicht auf die wahre Trinität ertheilt. Es ist die Taufe Christi, welche auch die Häretiker spenden wollen, und darum taufen sie nach der Meinung Christi, und darum auch auf die wirkliche Dreifaltigkeit, in deren Namen Christus die Taufe ertheilt haben will .. Er (Stephan) erkannte in der intentio faciendi secundum mentem Christi eine hinreichende fides um das Sacrament der Taufe giltig spenden und empfangen zu können. Eine vollständig correcte fides, einen tadellosen Trinitätsglauben, wie ihn Cyprian und Genossen forderten, hielt Stephan, was die Giltigkeit des Sacramentes anbelangt, mit Recht für entbehrlich. Der Glaube an Christus, die Intention, das Sacrament in nomine Christi zu spenden und zu empfangen, macht die Schäden des häretischen Trinitätsglaubens wieder gut, weil dadurch indirecte die Beziehung der Taufformel auf die göttliche Trinität wieder hergestellt wird' (S. 91 f.). Das wollte wahrscheinlich das Concil von Trient auch betonen, wenn es in seiner dogmatischen Definition über die Taufe der Häretiker ausdrücklich betont (sess. 7 de bapt. can. 4): Si quis dixerit baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus s. *cum intentione* faciendi, quod facit Ecclesia, non esse vere baptismum, a. s. Mithin ist zwischen Stephan und jenen Vätern, die zur Giltigkeit der Taufe einen correcten Trinitätsglauben verlangten, kein wesentlicher Widerspruch: nur schaute Stephan tiefer, hatte einen weiteren Blick. Wir danken dem Verfasser für diese gediegene mit größtmöglichem Fleiß ausgearbeitete Abhandlung, womit er die Lösung einer nicht unbedeutenden dogmatischen Schwierigkeit wesentlich gefördert hat, und hoffen, dass sie nicht die letzte auf diesem Gebiete sein wird.

H. Hurter S. J.

Chrysostomus-Excerpte in der Rede des Johannes Nesteutes über die Buße. Von den paränetischen Schriften des Patriarchen Johannes Nesteutes von Constantinopel (582—595) ist ein Λόγος περὶ μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ παρθενίας (Migne PG. 88, 1937—1978) auf uns gekommen, der lange Zeit irrthümlicher Weise dem heiligen Chrysostomus zugeschrieben wurde. Diese Schrift oder Rede über die Buße, die in ihrer vorliegenden Ausdehnung vom Verfasser selbst kaum vorgetragen wurde, wendet sich hauptsächlich an einen Kreis gottgeweihter Jungfrauen und enthält in mannigfaltiger Abwechslung unter mehrfachen Wiederholungen die verschiedenartigsten Ermahnungen zu einem geistlichen Leben; der Verfasser spricht von der Gefahr des geistigen Hochmuths, von der Bekehrung vor dem Tode, vom Nutzen der Schriftlesung, von den Schrecknissen des göttlichen Gerichtes, von der Mühe des Tugendlebens, von den Arbeiten des göttlichen Heilandes, von der ewigen Strafe und dem Höllenfeuer, von der Leichtigkeit der Bekehrung, von der ewigen Herrlichkeit, von der Bezähmung der Augen und der Zunge, von der Vermeidung des Luxus in Salben und Hauseinrichtung, von der Vergänglichkeit des Irdischen usw. Die Darstellung ist sprunghaft und skizzenhaft und entbehrt völlig einer geordneten Gedankenfolge; nichtsdestoweniger wurde diese Rede des Nesteutes besonders im byzantinischen Mittelalter viel gelesen und von den griechischen Florilegienschreibern reichlich ausgebeutet, da sie neben Minderwertigem manche schöne Sentenz, manche schöne Ausführung enthält. So ist zB. folgender Gedanke, der in mehrere griechische Blumenlesen aufgenommen wurde, ganz ansprechend (Migne PG. 88, 1945 B): ‚Alles hat uns Gott doppelt gegeben: zwei Augen, zwei Ohren, zwei Hände, zwei Füße. Wird deren eines geschädigt, so finden wir noch Trost im Gebrauche des anderen. Seele aber hat er uns nur eine gegeben; wenn wir diese verlieren, mit welcher Seele werden wir leben?‘[1]).

Allein wenn auch die Rede über die Buße einiges Wertvolle enthält, so ist der Großtheil desselben doch wieder nicht geistiges Eigenthum des Johannes Nesteutes sondern des Johannes Chrysostomus; der Faster hat die Schriften seines Amts-

[1]) Πάντα διπλᾶ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός· δύο ὀφθαλμούς, δύο ὦτα, δύο χεῖρας, δύο πόδας. Ἐὰν οὖν ὁπότερον βλαβῇ, διὰ τοῦ ἑτέρου τὴν χρείαν παραμυθούμεθα. Ψυχὴν δὲ μίαν ἡμῖν ἔδωκεν, ἐὰν ταύτην ἀπολέσωμεν, μετὰ τίνος συμβιώσομεν;



vorgängers auf dem Patriarchenstuhle von Constantinopel ausgiebig benutzt, manche Gedanken daraus entlehnt und in freier Überarbeitung wiedergegeben, vieles sogar wörtlich aus Chrysostomus abgeschrieben und unauffällig in seine Rede verwoben. Somit reiht sich des Nesteutes Rede über die Buße in die üppig wuchernde Gattung der griechischen Excerptenliteratur ein, welche den Niedergang des patristischen Schriftthums kennzeichnet.

Folgende Theile sind der Hauptsache nach wörtlich aus Chrysostomus entlehnt:

1) 1960 B Βλέπε ποίαν ἄρα ἀπενίψω ἁμαρτίαν bis 1961 C ἢ ποῖον ἐλάττωμα διωρθώσω. Inhalt: Körperliches Fasten nütze wenig, wenn es nicht verbunden ist mit geistigem Fasten von Begierde und Sünde. Vorzüglich sei die Unversöhnlichkeit wegen erlittener Unbilden zu verurtheilen. ,Denn wer eine körperliche Sünde begeht[1]), verrichtet die böse That und läßt dann wieder davon ab; wer aber eine Unbild nachträgt, der sündigt bei Tag und Nacht zu jeder Stunde'. Zum Verzeihen soll uns drängen der Gedanke an das unerbittliche Gericht Gottes, der unsere geheimen und öffentlichen Sünden untersuchen wird. Was haben wir dann zu gewärtigen, wenn der Richter prüfen wird unsere Trägheit im Gebet, unsere Nachlässigkeit im Fasten, unsere Unehrerbietigkeit in der Kirche, wo wir vor Gottes Angesicht stehen und ihm nicht einmal soviel Ehrfurcht erweisen, wie der Soldat dem Feldherrn, ja wie der Freund dem Freunde; denn mit dem Freunde reden wir in aller Aufmerksamkeit; wenn wir aber zu Gott um Verzeihung der Sünden beten, nehmen wir's leicht, und während wir die Kniee zur Erde beugen, schweifen unsere Gedanken auswärts umher. Und wenn dann der göttliche Richter untersucht die unbewachten Blicke unserer Augen, die bösen Begierden unserer Herzen, unsere Eitelkeit beim Gebet, Fasten und Almosengeben, werden wir da nicht verstummen müssen und den Blick zu Boden senken? Und wenn er prüft unsere Verschlagenheit gegeneinander, indem wir zum Mitmenschen ins Angesicht freundlich reden, hinterrücks aber ihn schmähen, welche Strafe werden wir dafür erhalten? Und wenn der Richter prüft unsern Neid beim

[1]) Bei Chrysostomus lautet die Stelle Ed. Maur. 2, 200 A: ὁ μὲν γὰρ πορνεύσας καὶ μοιχεύσας ὁμοῦ τε ἐπλήρωσε τὴν ἐπιθυμίαν κτλ. Nesteutes, dessen Rede an gottgeweihte Jungfrauen gerichtet ist, vermeidet diese Ausdrücke zur Bezeichnung von Fleischessünden und schreibt dafür 1960 C: ὁ γὰρ τὴν σωματικὴν ἁμαρτίαν ποιήσας κτλ.



Glücke des Mitmenschen und unsere Schadenfreude in seinem Unglück, welches Urtheil wird unser warten? . . Wenn Gott sagt: Halte das Fasten, so schützt man Körperschwäche vor; wenn er sagt: Gib Almosen, so beruft man sich auf seine Armut; wenn er sagt: Besuche den Gottesdienst in der Kirche, so entschuldigt man sich mit Geschäftsüberbürdung; wenn aber Gott sagt: Zürne nicht, was kann man dagegen einwenden, da weder Mangel an Bildung noch die täglichen Geschäfte daran hindern? Wenn du selbst nicht verzeihen willst, wie kannst du deine Hände zum Himmel erheben und für dich um Verzeihung flehen? ‚Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr' (Deut. 32, 35). Hast du also gefastet, so siehe zu, welche Sünde du abgewaschen, worin du frömmer geworden, welchen Fortschritt du im Guten gemacht, welchen Fehler du verbessert. — Dieser letzte Satz ist identisch mit dem einleitenden Satze der ganzen Stelle.

Das Excerpt ist entnommen der 20. Homilie über die Bildsäulen, Mauriner-Ausgabe 2, 199—204, mit Auslassung mancher Theile.

2) 1961 D κίνησον δακρύων πηγάς bis 1964 D πηλίκης πικρίας ἡμῖν γίνεται πρόξενος. Inhalt: Vor dem göttlichen Richterstuhle, wo die Redegewalt der Zunge nichts vermag, wo kein anderer Fürsprache einlegt, wird die Seele durch das Feuer gehen müssen. Sende also voraus den feuerlöschenden Thau der Zähren, ‚lass hervorquellen deine Thränen. Du hast ja einen Brunnen: schöpfe aus der Tiefe des Herzens Reueschmerz, bewege deine beiden Augen und lass Thränenbäche rinnen. Nach dem Maße deiner Sünden sei dein Weinen: hast du einen kleinen Fehler begangen, so genügen wenige Thränen; hast du eine große Sünde begangen, so möge anschwellen der Gießbach deiner Thränen; hast du volle Herzensreinheit erworben, so schenke deine Thräne einem andern und weine über deinen sündigen Bruder. Möchten wir wenigstens über unsere eigenen Sünden weinen!' . . Wer steht, der sehe zu, dass er nicht falle; wer gestrauchelt ist, der stehe wieder auf . . Wenn ihr euch aber nicht bekehret, wird der Herr sein Schwert zücken, seinen Bogen hat er gespannt, und ihn zugerichtet (Ps. 7, 13). Das Schwert schneidet noch nicht, es ist nur gezückt, damit sein Blitzen dich erschrecke und zur Buße dränge; der Bogen ist schon gespannt, aber der Pfeil noch nicht aufgelegt. Leicht zu besänftigen ist der Richter; aber sündige nicht auf seine Langmuth hin . . Versöhne dich mit deinem Widersacher, so lange du auf dem Wege mit ihm bist (Matth. 5, 25), nämlich auf dem Wege dieses Lebens; ist der Weg zu Ende, dann ist auch die Zeit

der Bekehrung vorüber . . Dann werden wir erfahren, welch bitteres Leid aus der Lust erwächst.

Dieses Excerpt ist entnommen aus Pseudo-Chrysostomus, Homilie De poenitentia, Mauriner-Ausgabe 8. Band 2. Theil 295 und 288—290 auszüglich mit Ergänzungen des Nesteutes.

3) 1965 A Καὶ γὰρ καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦτό τινας φιλοῦμεν bis D ὅπερ οὐδεὶς λόγος παραστῆσαι δύναται. Inhalt: Wir schenken einem Menschen unsere Liebe aus drei Ursachen: entweder wegen seiner Schönheit, oder wegen empfangener Wohlthaten, oder, weil er uns zuerst geliebt hat. Wer ist aber schöner, als der Herr Jesus, von dem David sagt: ‚Schön von Gestalt bist du vor den Menschenkindern?‘ (Ps. 44, 3). Wer ist gegen uns so wohlthätig wie Christus, der seinen Freunden bereitet hat, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist? Wer hat uns also geliebt wie Gott, von dem es heißt: ‚Kann denn ein Weib ihrer Kinder vergessen? Und wenn ein Weib ihrer vergäße, so will doch ich deiner nicht vergessen‘ (Is. 49, 15). Diesen Herrn liebte David, indem er sprach: ‚Wann werde ich kommen und erscheinen vor dem Angesichte Gottes?‘ (Ps. 41, 3). Er wollte keinen Aufschub dulden, sondern verzehrte sich vor Sehnsucht, von dieser Welt abzuscheiden und Christus zu schauen. O Sehnsucht einer gottinnigen Seele, die auf Flügeln der Liebe aufwärts strebt! Nach Jesus trage auch du Sehnsucht, o Seele! Bedenke, dass dieses Leben nichts hat, als Thränen und Leiden, Sorge und Qual, Krankheit und Alter, Sünde und Tod. Dies bedachte David und rief: Wann werde ich kommen und erscheinen vor dem Angesichte Gottes — damit ich endlich dorthin gelange, wo Friede, Freude, Liebe, wo der Glanz der Heiligen, wo ohne Sorge und Kummer alles Gute, das keine Zunge schildern kann.

Dieses Excerpt ist entnommen aus der Erklärung des hl. Chrysostomus zum 41. Psalm, 5, 135 CE, 136 D, 140 DE, 141 A—C; in der ersten Hälfte hat Nesteutes die Stelle theilweise überarbeitet.

4) 1968 B Διὰ ταύτην ὁ ἀσκητὴς Ἰακὼβ bis D πηγνύμενα τὰ τοῦ προφήτου δάκρυα. Inhalt: Wer im Kampfe steht, salbt sich nicht mit Wohlgerüchen; das thun sittlich verderbene Menschen[1]). Wohl-

[1]) Bei Chrysostomus heißt es 1, 718 D: τῶν γὰρ ἠταιρηκότων καὶ διεφθαρμένων ἡ τοιαύτη σπουδὴ κτλ. Nesteutes schwächt diese Ausdrücke wohl im Interesse der klösterlichen Leserinnen bis zur Unverständlichkeit ab und schreibt 1968 B: τῶν γὰρ ἡττημένων ἐστὶν ἡ τοιαύτη σπουδή.

gerüche an Leib und Gewand sind das Kennzeichen von Seelenkrankheiten; hat nämlich der Teufel die Seele verweichlicht, so wischt er auch den Schmutz innerlicher Verdorbenheit an Leib und Gewand ab; dieser Schmutz sind duftende Salben. Gleichwie jene, die an Katarrh leiden, Hände und Kleider beschmutzen, indem sie den Abfluss der Nase fortwährend abwischen, so wischt auch die Seele den Abfluss innerer Krankheit am Leib und an den Kleidern ab — nämlich duftende Salben und Wohlgerüche. — Was hat es für einen Sinn, in elfenbeinbelegtem und silberbeschlagenem Bette zu schlafen? Das ruft den Zorn des Himmels herab. Andere Sünden sind wenigstens mit einer Lust verbunden; in silberbeschlagenem Bette zu schlafen, was soll das für ein Vergnügen sein? Der Patriarch Jakob legte sein Haupt auf einem Stein zur Ruhe, und er ward gewürdigt, im Schlafe den geistigen Stein (den Logos, lapis angularis) zu schauen; er schaute auch die himmelragende Leiter und sah die Engel auf und nieder steigen; sie tragen unsere Gebete empor und bringen Gottes Gnade herab. — Willst du eines Königs Ruhebett sehen an Tugenden reich? Schau an Davids Nachtlager, an dem in jeder Nacht gleichsam zu Perlen erstarrt die Bußthränen des Propheten hafteten.

Dieses Excerpt ist entlehnt aus des Chrysostomus erster Predigt über den armen Lazarus 1, 718 B—E, 717 B—E, auszüglich und mit Umstellung einzelner Theile.

5) 1973 D Ψυχὴ γὰρ ἅπαξ ἁμαρτίας γευσαμένη bis 1976 A παρὰ τὴν τοῦ θεραπεύοντος ἐρημίαν. Inhalt: Wenn die Seele einmal die Sünde verkostet und darüber keinen Reueschmerz empfindet, so wird das Verderben bald größer. Gleichwie der Feuerfunke, der in leicht brennbares Reisig fällt, alsbald fortglimmt und zur verzehrenden Flamme wird, die immer mächtiger auflodert, je weiter sie um sich greift, ebenso nimmt auch die Sünde, wenn sie einmal die Gedankenwelt des Menschen erfasst, nach und nach die ganze Seele gefangen und wird, durch stete Wiederholung gekräftigt, zur unüberwindlichen Macht. Erfährt die Sünde nicht gleich zu Anfang Widerstand, so gleicht sie einem wilden Pferde, das die Zügel zerreißt und den Reiter abwirft. — Solange der Kranke dem Arzte Zutritt gestattet, bleibt immer noch Hoffnung auf Genesung; wenn er aber in Fieberwahn verfällt, und keine ärztliche Hilfe mehr annimmt, muss man an der Heilung verzweifeln.

Dieses Excerpt stammt aus der Schrift des Chrysostomus über den heiligen Babylas, gegen Julian und an die Heiden 2, 551 D—552 C mit Kürzungen.

6) 1976 C "Ωσπερ γὰρ σκιᾶς οὐκ ἔστιν ἐπιλαβέσθαι bis καὶ πάλιν ἀπ' ἐκείνου πρὸς ἄλλον. Inhalt: ‚Gleichwie man einen Schatten nicht festhalten kann, so auch nicht die irdischen Güter; einige schwinden mit dem Tode, andere schon vor dem Tode, und alles geht vorüber — flüchtiger als ein reißender Gießbach. Das zukünftige Glück aber kennt keinen Wandel, kein Altern, keine Veränderung. sondern bleibt in dauernder Blüte und mannigfaltiger Schönheit. Bewundere nicht den Reichthum, der dem Besitzer nicht treu bleibt, sondern den Herrn wechselt und von dem einen zum andern übergeht und von diesem wieder zu einem andern'.

Dieses Excerpt ist entnommen aus der Predigt des Chrysostomus über die Auferstehung 2, 430 E — 431 A.

Außerdem hat Johannes Nesteutes noch andere Stellen aus Chrysostomus entlehnt und dieselben nach mehr oder weniger freier Überarbeitung seiner Rede über die Buße einverleibt; 1944 C — 1945 A ist die Schilderung des göttlichen Gerichtes im Wesentlichen dem 3. Buche gegen die Feinde des Mönchthums entnommen 1, 76 C—77 A; mehrere Sätze stimmen wörtlich mit der Vorlage überein. 1953 A — 1957 A wird die erste Mahnschrift an den gefallenen Theodor ausgebeutet 1, 1—34; ist hier Chrysostomus auch stark überarbeitet, so läst sich dennoch die Beziehung zur ausgenutzten Quelle nicht verkennen, und es stimmen nicht bloß ganze Gedankenreihen inhaltlich, sondern einzelne Sätze fast wörtlich mit der Vorlage überein, insbesondere mit 13 B, 14 C, 9 A und 26 A, 21 C, 23 E—24 A, 16 E—17 A, 34 A—C. Eine bis ins kleinste gehende Identification der parallelen Stellen ist überflüssig, da die Rede des Nesteutes über die Buße bereits nach dem oben Mitgetheilten genügend als eine theilweise Compilation aus älteren Quellen charakterisiert ist.

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Bemerkungen zu Job 28.

I. Textkritik. Dass 10b und 11a den Platz wechseln müssen, liegt offen zu Tage, und ist deshalb schon von verschiedenen Seiten in Vorschlag gebracht worden; vielleicht ist 10b sogar bis hinter 11b hinabzurücken. — Zu 19b bemerkt Dillmann: ‚Hier zeigt sich die Erschöpfung der Aufzählung durch die fast wörtliche Wiederaufnahme von V. 16a'. Der mit Recht gerügte Mangel verwandelt sich in kunstvoll berechnete Absicht, wenn 19b und 16b ihre Stelle vertauschen.

28, 13a. דַּרְכָּהּ (LXX) st. עֶרְכָּהּ. — 28, 17a. יערכנה ist unschön wegen der Identität mit 19a. Ich schreibe deshalb יֵעָרְבֶנָּה ‚man verpfändet für sie nicht Goldschmuck‘, d. h. man erwirbt sie nicht durch Eintausch gegen Kostbarkeiten; ערב ist terminus technicus für ‚Tauschhandel treiben‘. Man sieht, wir haben jetzt einen vollendeten Parallelismus mit dem 2. Stichus.

II. Übersetzung. Strophenbild: 6, 6—9—4, 4.

1. Vorstrophe.

28, 1 Wohl hat das Silber eine Grube,
einen Fundort das Gold, wo man es wäscht.
2 Das Eisen gewinnt man aus der Erde,
und aus dem Gestein schmilzt man das Kupfer.
3 Nirgends bleibt (was verborgen im) Dunkel,
auch den letzten Winkel durchforscht man.

Zum Gestein der Nacht und der Finsternis
4 bricht man einen Schacht, fern den Wohnungen.
Ohne Boden für den Fuß fährt man ein,
fern der Welt schwebt man hinab.
5 Die Erde, der das Brod entsprießt,
wird in ihren Tiefen umgewühlt, wie durch Feuer.

1. Gegenstrophe.

6 Der Fundort des Saphirs sind ihre Gesteine,
Goldstäubchen sind in ihm.
7 Den Pfad dahin kennt kein Aar,
noch späht ihn aus des Falken Auge.
8 Nie ziehen ihn die stolzen Raubthiere,
nie beschleichet ihn der Leu.

9 An Granit legt man die Hand,
wühlt von Grund aus Berge um.
10 Durch die Felsen haut man Stollen,
11 verstreicht die Gänge, wo sie thränen.
Ja, das Verborgenste fördert man zu Tag,
10b alle Schätze schaut des Menschen Auge.

Zwischenstrophe.

12 Die Weisheit aber, wo findet sie sich,
an welchem Orte gewinnt man die Vernunft?
13 Es kennt kein Mensch den Weg zu ihr,
sie findet sich nicht bei den Lebenden auf Erden.

14 Die Wassertiefe spricht: ‚Sie ist nicht hier‘;
es spricht das Meer: ‚Sie ist nicht bei mir‘.

15 Man kann für sie Metall nicht bieten,
noch Silber als ihren Preis hinzahlen.
16 Kein Edelerz aus Ophir wiegt sie auf,
19b es wiegt sie nicht auf das feinste Edelerz.
17 Man wechselt sie nicht mit Goldschmuck und Glasgeschirr,
man tauscht sie nicht ein für reingüldenes Geräth.

18 An Korallen und Krystall ist nicht zu denken,
der Fund der Weisheit geht über Perlen.
19 Nicht kommt ihr gleich Äthiopiens Rubin,
16b kein edler Smaragd, kein (blauer) Saphir.
20 Die Weisheit also, wo kommt sie her,
an welchem Orte gewinnt man die Vernunft?

2. Vorstrophe.

21 Verhüllt ist sie den Augen aller Erdbewohner,
auch den Vögeln am Himmel ist sie verschlossen.
22 Hölle und Todtenreich bekennen:
‚Nur ein Gerücht von ihr drang an unser Ohr‘.

23 Gott weiß den Weg zu ihr,
er nur kennt ihren Ort (und Ursprung);
24 Er blickt ja bis zu der Erde Enden,
alles, was unter dem Himmel ist, schaut er.

2. Gegenstrophe.

25 Als er bestimmte der Winde Zug,
der Wasser Lauf mit dem Maße regelte,
26 Als er bestimmte ein Gesetz dem Regen
und eine Bahn dem Donnerstrahl,

27 Da schaute er auf sie und sprach sie aus,
schrieb sie vor und wachte darüber.
28 Auch dem Menschen gebot er: ‚Merke!
den Herrn fürchten, das ist Weisheit,
und das Böse meiden ist Vernunft‘.

III. Erläuterungen. 28, 3a. Wörtlich: ‚Ein Ende setzt man dem Dunkel‘, d. h. man räumt ganz auf mit dem Dunkel, die letzten Reste des Dunkels werden beseitigt, nirgends bleibt ein Dunkel. — 28, 4b. Wörtlich: ‚Vergessen vom Fuß‘, d. h. ohne dass der Fuß ihnen hilft, ihnen Stütze

und Halt gewährt. — 28, 6. Gemeint ist der blaue, gelbpunktierte Saphir oder Lasurstein, welcher von den Alten hoch gepriesen und dem blauen, mit goldigen Sternen geschmückten Himmel verglichen wird, vgl. Plinius. hist nat. l. 37 c. 39. — 28, 18b. משך ‚der Zug‘; das Wort passt zunächst auf das Heraufziehen, Fischen der Perlen. — 28, 27. ‚Gott sah auf die Weisheit‘, d. h. von aller Ewigkeit her hatte er den Logos bei sich, in welchem er die Ideen aller Dinge schaute, nach denen er die Welt zu bilden beschloß. — ‚Gott sprach die Weisheit aus‘, d. h. er veräußerlichte sie in der Zeit bei der Schöpfung; die Dinge sind nichts als äußere Abbildungen der innergöttlichen Weisheit und der in ihr lebenden Ideen, ähnlich wie das gesprochene und sinnlich wahrnehmbare Wort ein äußeres Bild des innern Gedankenwortes ist. Man hat hier an den bekannten Unterschied von λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός zu denken. — הכינה wird treffend von Knabenbauer erklärt: eam stabilivit, stabili lege constare voluit et rerum cursui adesse. Also: er schrieb sie vor, er legte sie hinein in die Dinge als das Gesetz ihrer Bewegungen, dem sie mit Nothwendigkeit oder mit Freiheit folgen sollen. — חקרה ‚er untersuchte, prüfte sie‘, d. h. Gottes Vorsehung wacht darüber und sorgt dafür, dass die Geschöpfe das in sie gelegte Gesetz auch wirklich zur Ausführung bringen; der Mensch insbesondere muss als freies Wesen Rechenschaft über seine Handlungen ablegen vor dem allwissenden Richter. — Also: V. 27a bezieht sich auf die Rolle der Weisheit bei der Weltschöpfung; V. 27b geht auf die Weltregierung. V. 28 wendet das Gesagte auf den freien Menschen an: Auch in ihn hat Gott ein Gesetz gelegt, das Gewissen; die freie Befolgung dieses Gesetzes, die Unterwerfung unter Gottes Gebote und Fügungen und der damit gegebene Anschluss an die göttliche Urvernunft ist des Menschen eigentliche Weisheit und höchste Vollkommenheit.

IV. **Analyse.** Der Dichter will zeigen, wie Job im Widerspruch zu den boshaften Verdächtigungen Satans durch sein Unglück nicht zum Abfall von Gott verleitet wird, sondern vielmehr sich immer enger ihm anschließt. Der Gedankengang des gesammten Buches mit seinem großartigen Inhalte, seiner erhabenen Auffassung, seiner reichen und kunstvollen Gliederung, seinem zielbewussten und stetigen Fortschritte, seiner wunderbaren und allseitigen inneren Verkettung und Einheit wird ein anderes Mal unsere Aufmerksamkeit und unser Staunen in Anspruch nehmen. Deshalb kann es hier nicht unsere Aufgabe sein darzuthun, wie im Laufe der Streitreden der Anschluss an Gott bei Job mehr und mehr sich auswirkt. Es genüge zu bemerken, dass in unserm Gesange die Höhe dieser Entwicklung erreicht ist. Job hat soeben (c. 23—27) seine letzte Abrechnung mit den Freunden gehalten. Er ist von aller Welt verlassen. Nun wirft er sich ganz und gar Gott in die Arme. Das

wahre Glück des Menschen, erklärt er, ist nur in Gott zu finden; an Gott wird Job deshalb festhalten, mag dieser ihm auch noch soviel Leiden schicken: ‚Alle möglichen Güter kann der Mensch bei den Geschöpfen finden. Die Weisheit aber, welche unser wahres Glück ausmacht, findet sich bei ihnen nicht. Diese Weisheit ist zunächst wesenhaft in Gott, dem unendlich Vollkommenen. Wir gelangen zu einer gewissen Theilnahme an der Weisheit und damit zu einer gewissen Vollkommenheit und zu unserm wahren Werte, indem wir uns Gott unterwerfen und das Gesetz der Weisheit befolgen, welches Gott in unser Gewissen geschrieben hat, und welches ein Analogon der ewigen Weisheit ist. Den Herrn fürchten, das ist Weisheit, das ist unsere Pflicht, unser Wert, unsere Vollkommenheit, unser Glück'. Daran hält Job trotz aller Heimsuchungen unentwegt fest; dazu ist er jetzt mehr als je entschlossen; ja, erst jetzt ist ihm darüber größere Klarheit geworden trotz allen theoretischen und psychologischen Dunkels, das ihn noch umgibt, und das erst durch Eliu und Jahve selbst aufgehellt werden kann. Satan, der Versucher, ist völlig geschlagen. Jahve triumphiert in seinem Diener. Die Verwicklung des Stückes findet hier ihre praktische Lösung, und zwar jene Lösung, welche wir nach dem Prologe erwarten mussten. Wie wichtig deshalb im Rahmen der Dichtung unser Gesang ist, leuchtet ohne weiteres ein. Was soll man nur dazu sagen, wenn viele Kritiker gerade dieses Capitel als spätere Zuthat ausmerzen? — Im einzelnen gestaltet sich der Gedankengang, wie folgt.

A) Den Ort aller möglichen Kostbarkeiten weiß der Mensch zu finden durch seine natürliche Klugheit (1 Strophenpaar).

1. Vorstrophe: a) Den Ort der kostbaren Metalle, Gold, Silber, Eisen, Kupfer, weiß der Mensch zu finden, mag er noch so verborgen sein 28, 1—3b. — b) Ja, die tiefsten und dunkelsten Abgründe hindern den Bergmann nicht, bis zu ihnen vorzudringen und das Herz der Mutter Erde nach Schätzen zu durchwühlen 28, 3c—5.

1. Gegenstrophe: a) Auch den Ort der kostbaren Steine, zB. des Saphirs, weiß der Mensch zu finden mitten im Gesteine der Erde an den verborgensten Stellen, welche sonst kein lebendes Wesen aufzuspüren vermag 28, 6—8. — b) Ja, die härtesten Felsen, und das allbewegliche Wasser hindern den Bergmann nicht rastlos vorzudringen und alle Schätze an den Tag zu fördern 28, 9—11.

B) Den Ort der Weisheit aber, des höchsten Gutes, kann der Mensch nicht finden durch seine natürliche Klugheit (Zwischenstrophe). 1. Die Weisheit kann man nicht finden weder über noch unter der Erde 28, 12—14. — 2. Man kann sie nicht erwerben für kostbare Metalle (oder Glas) 28, 15—17. — 3. Man kann sie nicht erwerben für kostbare Steine, sie ist schlechthin nicht zu finden bei den Geschöpfen 28, 18—20.

C) Die Weisheit müssen wir über der geschaffenen Natur in Gott suchen in der treuen Befolgung des göttlichen Gesetzes (2. Strophenpaar).

2. Vorstrophe: Gott allein schaut, begreift und besitzt die wesenhafte Weisheit. a) Kein Geschöpf über oder unter der Erde schaut und besitzt die Weisheit 28, 21—22. — b) Nur Gott, der Allwissende, schaut und besitzt die Weisheit in ursprünglicher Fülle, er kennt ihren Ort und Ursprung 28, 23—24.

2. Gegenstrophe: Wir können nur durch Anschluss an Gott zu einer gewissen Theilnahme an der göttlichen Weisheit und damit zu unserer wahren Vollkommenheit gelangen. a) Als Gott die Welt ins Dasein rief und sie ordnete nach Zahl, Maß und Gewicht 28, 25—26: b) Da nahm er sich die Weisheit zur Regel seines Handelns und legte ein Analogon dieser Weisheit als Gesetz in die Geschöpfe; die Befolgung dieses Gesetzes also und die Unterwerfung unter Gottes Gebote und Fügungen ist des Menschen Wert und Glück, sie ist seine Weisheit 28, 27—28.

Man beachte, dass die natürliche Klugheit des Menschen jene ist, welche bei den Geschöpfen ihre Güter sucht und findet. Deshalb sind folgende Sätze gleichbedeutend: ‚Groß ist die natürliche Klugheit des Menschen' und ‚Reich sind die Güter, welche der Mensch bei den Geschöpfen findet'. Demgemäß kann der Inhalt unseres Capitels in zwei Formen ausgedrückt werden: 1) Groß ist die natürliche Klugheit des Menschen; aber die wahre Weisheit hat er nicht in sich; sie findet er nur im Anschluss an Gott und dessen Gesetz. 2) Viele Güter bieten die Geschöpfe dem Menschen; die Weisheit aber, das höchste Gut, bieten sie ihm nicht, sie findet er nur im Anschluss an Gott. — Alledem liegt das bekannte Philosophem zugrunde: Vollkommenheit und Seligkeit ist Weisheit, ist Thätigkeit des Verstandes und des Willens; die Vollkommenheit, der wahre Reichthum, das Glück des Menschen auf Erden besteht in einer Theilnahme an der ungeschaffenen Weisheit durch Betrachtung und Beobachtung des göttlichen Gesetzes.

V. **Schlussbemerkungen.** 1. Der Gesang besteht aus 7 Dreizeilern und 4 Zweizeilern. Dass alle Abschnitte richtig bestimmt sind, kann man leicht am Inhalt sehen. Wir bitten den Leser, erst die einzelnen Zeilen der Reihe nach zu betrachten und sich zu überzeugen, wie schön jedesmal die beiden Stichen sich entsprechen und ergänzen. Hierauf untersuche er die einzelnen Dreizeiler und Zweizeiler: er wird feststellen, dass immer die betreffenden drei oder zwei Zeilen ihrem Inhalte nach aufs engste zu einander gehören und sich scharf von den sie umgebenden Abschnitten unterscheiden. Zuweilen findet er diese Zusammengehörigkeit und Trennung auch durch äußere Kennzeichen markiert. Hierhin gehört das wiederholte עשות in V. 25 und 26. In V. 18 läßt חכמה, welches nicht durch sein Pronomen vertreten wird, uns vermuthen, dort beginne ein neuer Abschnitt. In der Zwischenstrophe beginnen alle Zeilen des mittleren Dreizeilers (V. 15—17) mit לא; im ersten und dritten Dreizeiler aber beginnt nur die Mittelzeile (V. 13 u. 19) mit dieser Negation. Man verachte nicht solche Kleinigkeiten; bei der ersten Entdeckung der Structur leisten sie dem Forscher manche Dienste. — Nunmehr richte der Leser seine Aufmerksamkeit auf die Strophenpaare. Er überzeugt sich, in welch hübscher Responsion überall Vorstrophe und Gegenstrophe stehen, nicht bloß in ihrer äußern Form, sondern mehr noch durch ihren Inhalt. 28, 1—3b und 28, 6—8 entsprechen sich: die kostbaren Metalle weiß man auch an den verborgensten Verstecken zu finden; dasselbe gilt von den kostbaren Steinen. Ebenso entsprechen sich 28, 3c—5 und 28, 9—11. Beide Dreizeiler beschreiben die Thätigkeit des Bergmanns, aber jeder in eigener Weise: Dort ist der Bergmann im Kampf mit der ungeheuren, weltentrückten Tiefe, hier im Kampfe mit den starren Felsen und dem allbeweglichen Wasser. Auch die paarigen Strophen am Schlusse stehen in Responsion: Die Vorstrophe sagt, die Weisheit sei nur in Gott; die Gegenstrophe macht dem gegenüber geltend, dass wir trotzdem zu einer gewissen Theilnahme an der Weisheit gelangen können. — Die Strophenanfänge 28, 1. 6. 12 sind durch das Stichwort מקום und die fast refrainartige Ähnlichkeit der Gedanken gekennzeichnet.

Schließlich wende sich der Leser zur Zwischenstrophe. Als einheitlichen Abschnitt verräth sie sich zunächst durch ihren Inhalt; sie variiert den Einen Gedanken, dass die Weisheit bei den Geschöpfen nicht zu finden sei. Dieselbe Einheit tritt uns entgegen in der festgeschlossenen symmetrischen Form. Die Strophe zerfällt in drei Theile zu je drei Zeilen. Die beiden Zeilen an den Grenzen der Strophe (V. 12 u. 20)

sind fast identisch. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich im Kern der Strophe, in der Mittelzeile (V. 16a u. 19b), indem die beiden Stichen dieser Zeile fast wörtlich übereinstimmen. Anfang und Schluss der Strophe berühren sich also, und so entsteht gleichsam eine Kreislinie, welche die ganze Strophe fest umklammert. Zudem bildet die durch ihren Bau deutlich hervortretende Mittelzeile ein Centrum der Einheit, um welches alle übrigen Glieder sich symmetrisch einfügen.

Nach diesen kurzen Andeutungen kann unseres Erachtens jedermann sich leicht überzeugen, dass unser Gesang wirklich besteht aus einer klar und deutlich sich abhebenden Zwischenstrophe, welcher zwei Sechszeiler vorangehen und zwei Vierzeiler folgen.

2. Wir machen den Leser darauf aufmerksam, dass im Buche Job alle Zwischenstrophen ausnahmslos symmetrischen Bau zeigen. Ein Achtzeiler von der Form 2+3+3 oder (1+3) + (1+3) ist deshalb als Zwischenstrophe unmöglich; dagegen sind möglich die Formen 3+2+3 oder (1+3) + (3+1) oder (2+2) + (2+2) oder 1+2+2+2+1.

3. Eigenthümlich ist der hebräischen Poesie die Wiederholung der gleichen Gedanken an verschiedenen Stellen desselben Gesanges. Dadurch erhält das Ganze eine ungemein straffe Einheitlichkeit und Geschlossenheit. So tritt in unserem Liede die Eintheilung der Schätze in Edelmetalle und Edelsteine zweimal auf (28, 1—3. 6—8 u. 28, 15—20); das Gleiche gilt vom Kampfe, den der Bergmann mit den größten Schwierigkeiten besteht (28, 3c—5 u. 28, 9—11); von der Eintheilung der Wesen in überirdische und unterirdische (28, 13—14 u. 28, 21—22); von der überraschenden Findigkeit des Menschen im Aufstöbern der verborgensten Schätze (28, 1—3 u. 28, 6—8).

Bei einiger Aufmerksamkeit gewahrt man, dass diese Wiederholungen einem bestimmten Plane folgen. Auf einigen derselben beruht die Responsion, welche zwischen Vorstrophe und Gegenstrophe bestehen muss. Ferner dienen sie dazu, die centrale Zwischenstrophe mit den übrigen Theilen des Gedichtes zu verweben und zu verflechten. Der Schluss der Zwischenstrophe ist verknüpft mit den Anfangsstrophen durch die Unterscheidung der Edelmetalle und Edelsteine. Der Anfang der Zwischenstrophe dagegen wird mit den Schlussstrophen verbunden durch die Gegenüberstellung des Überirdischen und Unterirdischen. So ist der ganze Gesang mit der in sich so festgefügten Zwischenstrophe als Kern und Centrum zur strengsten Einheit verkettet und verankert. Was wir an diesem einen Liede feststellen, wiederholt sich bei allen 28 Liedern des Buches, freilich nicht immer in der gleichen Vollendung.

Insbesondere aber sind die verschiedenen Gesänge zum Ganzen der Dichtung durch die mannigfaltigsten Bande aufs wirksamste wie aneinandergeschmiedet.

4. Unser Gesang gehört zum 3. Acte der Dichtung, welche c. 23—31 umfasst. Dieser Act besteht aus 7 Liedern, welche sich auf drei Scenen nach dem Schema 3+1+3 vertheilen. Unser Stück bildet die Mittelscene, den Kern des Ganzen. Es gebürt ihm dieser Platz wegen der Großartigkeit seines Inhaltes und wegen seiner Bedeutung in der Prüfung des Job. — Dem 3. Act entspricht der 2. Act der Dichtung, welcher c. 25—22 umfasst. Auch er besteht aus 7 Liedern und aus drei Scenen nach dem Schema 3+1+3. In der Mitte dieses Actes steht der Gesang, in welchem Job das ergreifende Zeugnis ablegt für seinen unüberwindlichen Glauben an die künftige Auferstehung[1] (c 19). Voraus gehen 3 Gesänge mit 91 Zeilen, es folgen 3 Gesänge wieder mit 91 Zeilen; das Ganze kommt auf 210 Zeilen, genau so wie der 3. Act. Es ist eben in unserer Dichtung alles nach Art, Zahl und Ordnung sorgfältig bemessen und in gegenseitige Beziehung gesetzt.

Cap. 19 und 28 gehören also zu einander, sie entsprechen sich; es sind die zwei Augen unseres Kunstwerks. Sie bezeichnen die Höhepunkte einer vom Dichter sorgfältig vorbereiteten Entwicklung. Nicht plötzlich entsteht in Job der enthusiastische Glaube an die Auferstehung, die begeisterte Anbetung der ewigen Weisheit. Der Dichter zeichnet uns in einer langen Reihe von Streitreden seinen Helden, wie er aus tiefem Dunkel durch manchen bangen Zweifel Stufe um Stufe sich emporarbeitet zu den erhabenen Grundsätzen, welche aus den beiden Capiteln uns entgegenstrahlen.

5. Der Leser sieht, wie Zenners Theorie der Chorlieder allseitigen und vollständigen Aufschluss gibt über die Anlage und den Gedankengang unseres Stückes, wie sie Probleme löst, welche bisher kein Exeget aufzuwerfen wagte, da man sich bewusst war, nichts zu ihrer Aufklärung sagen zu können. Solche Probleme sind: Warum ist 28, 12 fast identisch mit 28, 20? Warum ist V. 16a ungefähr gleichlautend mit 19b? Warum wiederholt der Dichter mit behaglicher Breite V. 6—11 die gleichen Gedanken, welche wir V. 1—5 bereits recht ausführlich gehört haben? Warum zerlegt der Dichter die Schilderung des Bergbaues in zwei durch einen fremdartigen Dreizeiler getrennte Abschnitte V. 3c—5 und V. 9—11? usw. Das sind doch alles Fragen, ohne deren Lösung ein volles Verständnis des Liedes unmöglich ist.

Valkenberg. J. Hontheim S. J.

Zu den römischen Apostelgräbern. Gajus konnte um den Beginn des dritten Jahrhunderts auf dem Vatican und an der Straße nach Ostia ‚die Trophäen' der Apostel Petrus und Paulus zeigen. Eusebius versteht ein Jahrhundert später unter den Trophäen die Grabstätten der Apostelfürsten. Somit scheint es also durch des Eusebius Zeugnis sicher gestellt, dass zu seiner Zeit die Reliquien der beiden Apostel nicht mehr an der Appischen Straße sich befanden, sondern bereits wieder an die Orte zurückgebracht waren, an denen sie sich heute noch befinden.

Diejenigen, welche unter den Trophäen des Gajus durchaus die Richtstätten der Apostel verstehen wollen, lassen indes Eusebius nicht als Zeugen in unserer Sache gelten. Nach ihrer Ansicht hat er von den römischen Apostelgräbern eben nur durch Gajus Kenntnis gehabt, und was er darüber berichtet, entstammt nicht eigener Kenntnis der römischen Verhältnisse, sondern ist bloße Deutung der Worte des Gajus. Folglich ist in unserer Sache die Aussage des Eusebius ohne Belang. Denn einen Text zu interpretieren und über die richtige Erklärung zu urtheilen, steht den heutigen Gelehrten ebenso zu, wie dem Historiker des vierten Jahrhunderts.

Ist es nun sicher, dass Eusebius wirklich kein selbständiges, von Gajus unabhängiges Wissen um die Apostelgräber besessen hat? In der uns bekannten Literatur über diese Frage bleibt ein Punkt unerörtert, der, wie uns scheint, doch wohl nicht gleichgiltig für die endgiltige Entscheidung ist. Eusebius spricht nämlich nicht nur an der einen Stelle, wo er auf Gajus sich beruft, von den römischen Apostelgräbern, sondern noch an einem zweiten Ort, und an letzterem zeigt sich, dass er recht wohl noch manches über dieselben wusste, was er aus Gajus nicht schöpfen konnte. Eusebius hat sich Rechenschaft gegeben, wo er das Petrusgrab zu suchen hat, er spricht von diesem Grab als etwas weltbekanntem. Die Stelle steht in der nur syrisch erhaltenen Theophanie IV, 7, nach der englischen Übersetzung von S. Lee (London 1843) pag. 221. Eusebius führt dort aus, dass die Prophezeiung Christi, seine Apostel würden das Licht der Welt sein, sich erfüllt habe. ‚Und diese Prophezeiung bestätigte er durch die That, nämlich, dass dieser selbe Simon, der Kephas genannt wurde, der auszog von Kapharnaum, einem Dorf in Galiläa, erleuchten solle viele Seelen der Menschen mit dem Licht der Erkenntnis Gottes, und selbst bekannt werden solle durch die ganze Schöpfung, sogar bis zu den Gegenden des Westens, und dass sogar bis auf diese Zeit sein Andenken mehr gefeiert sein sollte

unter den Römern, als das jener aus früheren Zeiten, so dass er würdig geachtet werden sollte eines ehrenvollen Grabes gerade auf der Stirn ihrer Stadt, und dass große Volksmengen des Römerreiches zu demselben hin wallen sollten, als zu einem Zufluchtsort und Tempel Gottes. Wie also, legt nicht die Wahrheit Zeugnis ab für ihn, der zu seinen Jüngern sagte: ihr seid das Licht der Welt? Und der Name des Johannes, des Sohnes des Zebedäus — der beschäftigt war mit dem Fischfang zugleich mit seinem Vater und seinen Brüdern und mit dem Ausbessern des Netzes; welchen er (Jesus) sah und als würdig erachtete seines Rufes und seines Versprechens — gieng auf (wie die Sonne) durch die ganze Schöpfung hin, und seine Worte haben durch das Evangelium, welches er verfasste, ebenfalls die Seelen der Menschen erleuchtet — welches übersetzt wurde in alle Sprachen sowohl der Griechen als der Barbaren, und täglich gepredigt wird in den Ohren aller Nationen. Und mehr im besondern: das Grab dieses Apostels, welches in Ephesus in Asia ist, verleiht glorreiche Ehre seinem Tod und zeigt der Welt das Andenken des Lichtes, welches nicht verborgen werden kann. In gleicher Weise werden auch die Schriften des Apostels Paulus durch die ganze Schöpfung gepredigt und sie erleuchten die Seelen der Menschen. Das Martertbum seines Todes und das Grab, welches über ihm errichtet ist, werden sogar bis zu diesem Tag, großartig und überfließend geehrt in der Stadt Rom'. Lees englische Übersetzung der Hauptstellen möge hier stehen. Über das Petrusgrab: that even to this time his memory should be more celebrated among the Romans, than that of those of former times, so that he should be considered worthy of an honourable sepulchre in the very front of their city; and that great multitudes of the Roman empire should run to is as to a great asylum and temple of God. — Über das Johannesgrab: And more particularly, the sepulchre of this (Disciple) which is in Ephesus of Asia, does glorious honour to his death and shews to the world the memorial of that light which cannot be hidden. — Über Paulus: The martyrdom of his death and the sepulchre which (is erected) over him, are, even to this day, greatly and abundantly honoured in the city of Rome.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Ps. 94 8—11. Dieser Psalm, den die Priester täglich zu beten haben, enthält zwei Schwierigkeiten, von denen die zweite recht bedenklich ist.

Der besseren Übersicht wegen setze ich den betreffenden Passus nach der von Kautzsch besorgten Bibelübersetzung her:

. . ‚Möchtet ihr doch heute auf meine Stimme hören!

8. Verhärtet euer Herz nicht, wie zu Meriba, wie am Tage von Massa in der Wüste,

9. wo mich eure Väter versuchten, mich prüften, obschon sie doch mein Thun gesehn!

10. 40 Jahre hatte ich Ekel an ‚diesem' Geschlecht; da sprach ich: ‚Sie sind ein Volk irrenden Herzens; denn sie wollen nichts von meinen Wegen wissen,

11. ‚Und so schwur ich in meinem Zorne: Sie sollen nicht zu meiner Ruhestatt gelangen'.

Zunächst sind nach V. 9 u. 10 am Tage von Meriba und Massa schon 40 Jahre seit dem Auszuge aus Ägypten verflossen, und doch fällt nach Ex. 17, 1—7 der Tag von Massa noch in die Zeit vor der Gesetzgebung am Sinai, also in das 1. Jahr nach dem Auszug. An der Schwierigkeit wird nichts geändert, ja sie tritt noch klarer hervor, wenn man mit Hebr. 3, 7 verbindet: ‚. . et viderunt opera mea quadraginta annis; propter quod offensus fui . .'

Bellarmin hilft sich, indem er mit LXX und Vulg. מריבה und מסה nicht als Ortsnamen, sondern als Appelative auffaßt, und fügt dann erklärend hinzu: ‚non est necesse unam diem particularem notari, cum multis vicibus Deum Judaei tentaverint in deserto, sed potest accipi dies pro tempore, ut sensus sit, sicut in irritatione, quae facta est in tempore illo, quo me saepius tentaverunt in deserto' (Bell. in ps. ad ps. 94 9).

Das geht aber nicht an, denn offenbar beziehen sich die beiden Substantive: ‚irritatio' und ‚tentatio' auf zwei ganz bestimmte Facta (vgl. Exod. 17 7, Num. 20 13) und ‚die LXX. Vulg. haben (nur) die Ortsnamen nach ihrem sie veranlassenden Sinne übersetzt' (Loch u. R.). Agellius (cf. in ps. Ps. 94, 9) behält auch die Übersetzung der Vulg. bei und erklärt dann beide Wörter von einem Ereignisse, nämlich von dem in Num. 14 erzählten. Hier wurde das israelitische Volk zur 40jährigen Wüstenwanderung von Gott verurtheilt. — Andere glauben nach demselben Verfasser, es sei hier nur die in Exod. 17 7 berichtete ‚tentatio' gemeint.

Aber abgesehen von obigem Grunde sind auch diese beiden An-

nahmen unzulässig, da sowohl Exod. 17 7 als auch Num. 14 ins erste Jahr nach dem Auszuge fallen. Damals konnte also das Volk noch nicht 40 Jahre die Werke Gottes gesehen haben.

Die Schwierigkeit scheint sich am einfachsten zu heben, wenn man bedenkt, dass die Tage von Meriba und Massa ganz gleichartige Versuchungen erzählen[1]), nämlich Wassermangel, und daher schon im Pentateuch zusammengefasst werden als ‚tentationes' Deut. 4 34, 29 2, und getrennt nebeneinander 33 8. Dasselbe geschieht in unserm Psalme; die Verse 10 und 11 beziehen sich aber einzig auf den Tag von Meriba, der ja in das 40. Jahr nach dem Auszug fällt (Num. 20). Die Berechtigung für diese Annahme liegt darin, dass dieser Tag als der Tag der größeren ‚Herzensverirrung' des israelitischen Volkes und der Tag der glänzenderen Großthat Gottes dem Psalmisten besonders vor Augen schwebte.

Nun bleibt aber noch das schwerere Bedenken. Wie kann der Tag von Meriba, der doch in das 40. Jahr der Wüstenwanderung fällt, die Ursache des so verhängnisvollen Schwures Gottes sein, der sie zu dieser Wanderung verurtheilt? Das besagt doch V. 11: ‚so dass ich schwur' (Vulg.) oder ‚und darum schwur ich . .' Ist diese consecutive Auffassung des letzten Verses aber nach dem Hebräischen geboten? Durchaus nicht.

Jegliche Schwierigkeit schwindet, wenn man V. 11 entweder als Attribut zu ‚vias' fasst — wie, so scheint es, das Psalterium Romanum — oder noch einfacher als Objectsatz, abhängend von ‚non cognoverunt'. Die Übersetzung würde dann lauten: ‚Ein Volk irrenden Herzens sind sie; sie verstehen nicht meine Wege, nicht, warum ich schwur in meinem Zorne: ‚Sie sollen nicht zu meiner Ruhe eingehen'.

Dass die Negation sich auch auf V. 11 bezieht, wird wohl niemandem bedenklich scheinen (vgl. Ps. 9 19. — Ed. König. Hebr. Gr. III § 352 n).

Der Gedanke, der an dieser Psalmstelle zum Ausdruck kommt, deckt sich so vollständig mit Deut. 29 2—4, so dass er diesem Texte entnommen zu sein scheint. Am Ende der 40 jährigen Wanderung im Lande Moab redet Moses hier das Volk an: ‚Vos vidistis universa, quae fecit Dominus coram vobis in terra Aegypti Pharaoni, et omnibus servis eius, universaeque terrae illius, tentationes

---

[1]) Die modernen ‚Kritiker' meinen sogar Ex. 17 1—7 und Num. 20 1—13 seien einfach Wiederholungen (cf. Holzinger, Einl. i. d. Hexa. S. 18).

magnas, quas viderunt oculi tui, signa illa, portentaque ingentia, et non dedit vobis Dominus cor intelligens, et oculos videntes et aures, quae possunt audire, usque in praesentem diem. Adduxit vos quadraginta annis . .'

St. Asaph (England). A. Deimel S. J.

Eine verloren gegangene Schrift des Dionysius Carthusianus. Als die rührigen Carthäusermönche die Neuausgabe sämmtlicher Werke ihres großen Ordensgenossen und Spätscholastikers Dionysius Rykel begannen, zeigte sich, dass viele seiner zahlreichen Schriften nie gedruckt worden und auch heute leider nicht mehr aufzufinden sind[1]). Der dem ersten 1896 erschienenen Bande der Neuausgabe vorgedruckte Elenchus Operum zählt nicht weniger als 187 Nummern, bei mehr als einer steht aber ein ‚nondum inventum'. Bei der Inventarisierung des Handschriftenbestandes der Bibliothek des Straßburger Priesterseminars fand ich nun in einem Sammelcodex aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts[2]) zwei Tractate des Dionysius Carthusianus, wovon der eine, Tractatus de venerabili sacramento altaris dialogitus (Bl. 87—127 der Hs.) im Jahre 1532 zu Köln gedruckt wurde, der andere (Bl. 54—87) folgendermaßen beginnt: Incipit prologus in tractatum devoti fratris Dionysii Ordinis Cartusiensis de passione Domini Salvatoris per modum dialogi, in quo loquuntur Salvator et Salvatus.

Die umfangreiche Schrift ist in Dialogform gehalten und in 27 Artikel eingetheilt, deren Angabe zugleich ein näheres Eingehen auf den Inhalt überflüssig macht und die nicht zu unterschätzende Bedeutung des Tractats darlegt, dessen Verlust unter den Opera minora des großen Carthäusers eine recht fühlbare Lücke zurückgelassen hätte. Denn dass

---

[1]) Vgl. N. Paulus, Katholik, 1897, I, 392; über Dionysiushandschriften vgl. auch die von dem elsässischen Gelehrten Ingold niedergelegten Ergebnisse seiner diesbezüglichen Nachforschungen im Bulletin critique vom 25. Juni 1896, und 2 Hefte separat: A la recherche des manuscrits de Denys le Chartreux, Montreuil-sur-Mer 1896.

[2]) Cod. 41, klein 4°, enthält auf 180 Papierblättern außer den oben angegebenen Schriften des Dionysius, Werke von Heinrich von Langenstein, Heinrich Arnold von Basel, Johann Faber v. Constanz, Johannes Altensteig u. a. Geschrieben ist er in den Jahren 1525—29 von einem frater Joannes de Spira, wahrscheinlich einem rheinländischen Karthäuser.



wir es hier mit einem verlorenen Werk des Dionysius zu thun haben, wird aus den unten folgenden Angaben erhellen. Die Artikel sind überschrieben:

I. De incentivis atque incendio caritatis ex parte increati, objecti, quod est Deus.
II. Prosecutio huius materiae et de amabilitate immensa superpulcherrimae Deitatis.
III. Consideratio multiplicum beneficiorum Dei dilectionem ipsius in nobis accendens.
IV. Qualiter recolenda sit passio Salvatoris et de his, quae circa illam sunt attendenda.
V. Admiratio salvati super his et deploratio ingratitudinis nostrae.
VI. De congruentia et rationibus passionis et mortis Christi.
VII. Prosecutio declarationis correspondentiae suppliciorum iniuriarumque Salvatoris ad mala culpae et poenae. propter quae auferenda a nobis passus est omnia illa.
VIII. Quam caritative, humiliter. patienter fortiter et oboedienter Christus in sua se habuit passione.
IX. Quot modis recogitanda et reminiscenda sit veneranda passio Salvatoris.
X. Qualiter cogitanda sit passio filii Dei ad recolendum.
XI. Qualiter passio Christi sit intuenda ad compatiendum.
XII. Qualiter rememoranda sit passio Christi ad imitandum.
XIII. Qualiter indesinenter reminiscenda sit passio Christi ad gloriandum in ea.
XIV. De consideratione dominicae passionis ad regratiandum.
XV. Qualiter Salvatoris passio sit rememoranda ad admirandum.
XVI. Qualiter consideranda sit passio Salvatoris ad inflammandum.
XVII. Qualiter intuenda sit passio Christi ad contemplandum.
XVIII. De passione Christi ad quiescendum in ea, et qualiter passio dominica aliis quoque modis possit considerari ac recoli, qui tamen modi reducuntur ad praetactos.
XIX. Qualiter de sero, antequam eat dormitum, debeat se homo excitare in memoria dominicae passionis.
XX. De meditandis hora matutinali.
XXI. De cogitandis et recolendis hora prima.



XXII. De rememorandis ac recolendis hora tertia.
XXIII. De recolendis hora sexta.
XXIV. De reminiscendis circa passionem Unigeniti hora nona.
XXV. De revolvendis hora vespertina.
XXVI. Qualiter ex consideratione passionis Filii Dei ad superbeatissimae Trinitatis et incomprehensibilis Deitatis contemplationem ascendatur praecipuam.
XXVII. De perfecta conformatione voluntatis creatae humanae cum divina, immo totius hominis interioris cum Deo.

Dieser reichhaltige Tractat ist nun nichts anderes als die bisher vermisste und jetzt aufgefundene Schrift Rykels, die in dem vom Kölner Herausgeber Theodorich Loer aufgestellten Verzeichnis seiner Schriften als *Meditationes sive de modo Recordationis dominica passionis*[1]) betitelt wird. Loer spricht hier, da er über den Verbleib dieser Schrift nichts weiß, die von manchen geäußerte Ansicht aus, sie sei identisch mit dem zu Paris im Jahre 1502 erschienenen Tractate De vita et beneficiis Salvatoris, der übrigens mit Unrecht dem Dionysius zugeschrieben wird[2]). Nun könnte allerdings der von Loer mitgetheilte Titel *Meditationes* . . zu Bedenken Anlass geben. Allein man darf nicht vergessen, dass der Kölner Carthäuser bei Aufstellung des Verzeichnisses der Rykel'schen Werke manche Titel willkürlich veränderte; ein Vergleich desselben mit dem von Dionysius selbst angefertigten und in der Bodleiana zu Oxford aufbewahrten Katalog seiner Schriften zeigt dies sofort[3]). Thatsächlich wird auch in diesem Kataloge der fragliche Tractat mit anderm Titel bezeichnet: De modo recordationis passionis dominice. Dionysius hat demnach eine solche Schrift verfasst, ihr Titel deckt sich vollständig mit dem Inhalt unseres Tractates, es ist zweifellos, dass beide identisch sind.

Auch sonst trägt er alle Merkmale der Echtheit. Mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läst, wird am Schluss Dionysius noch einmal als Autor bezeichnet: Explicit tractatus devotus de passione Christi fratris Dionysii ordinis Cartusiensis in *Rure-*

---

[1]) Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera omnia. t. I. (Monstrolii 1896), p. LIX, Nr. 74. (Elenchus Opp.)

[2]) Er stammt vielmehr von Thomas a Kempis. Vgl. J. Pohl, Über ein in Deutschland verschollenes Werk des Thomas von Kempen. Kempen 1895, und Zeitschr. f. kathol. Theologie 1896, S. 551 ff.

[3]) Der Oxforder Katalog bei Dom A. Mougel, Dionysius der Karthäuser. Deutsche Ausgabe (Mülheim 1898) S. 107—109.

munda professi. Scriptus anno 1527, VI. Kal. Junii. Die Abschrift ist so gut, dass sie selbst manchmal Varianten am Rande verzeichnet. Dionysius sagt dann ferner einmal, dass fast alle seine Schriften schließen mit den Worten: ‚Qui est super omnia Deus sublimis et benedictus'[1]). Man vergleiche damit den Schluss unserer Hs.: ‚. . valeas pervenire ad laudem et gloriam Omnipotentis, qui est super omnia Deus sublimis et benedictus. Amen'. Auch Stil und Ausdrucksweise sind bis in die kleinsten Einzelheiten Dionysianisch; immer und immer wieder — um nur dies eine hervorzuheben — begegnen uns die superlativistischen Attribute für Gott und göttliche Eigenschaften, die Rykel mit Vorliebe gebraucht und die er dem Areopagiten entlehnt hat, wie superserenissimus Deus, superamabilis, superdesiderabilis, superdignissimus D., gratiosissima amabilitas, superpulcherrima Deitas usw. Die ganze Ausführung trägt zu unverkennbar das Gepräge Rykel'scher Geistesrichtung — man vergleiche nur art. XVII mit dem liber I des Buches de contemplatione — als dass man in unserer Handschrift nicht ein verlorenes Werk des Dionysius erblicken sollte.

Als solches wurde es auch von dem mit den Schriften des Karthäusers wohl vertrauten Leiter der Neuausgabe der Werke, Dom Paul Denys Baret, anerkannt, dem ich eine Abschrift zugestellt habe; die angeführten Gründe waren für ihn ausschlaggebend. Ich schließe mit dem aufrichtigen Wunsche, dass die fleißigen und gelehrten Karthäusermönche ihr großes und mit vielen Opfern verbundenes Werk einem glücklichen Ende entgegenführen möchten. Eine Zeit lang schien es, als sollte das so glücklich begonnene Unternehmen — seit 1896 verließen etwa 15 stattliche Quartbände die Druckerei — ins Stocken gerathen, dank der gehässigen und von blindem Fanatismus dictierten Kirchenpolitik der französischen Regierung. Denn auch die Insassen der Karthause von Notre-Dame des Prés (bei Montreuil-sur-Mer, Pas-de-Calais), wo sich die große Ordensdruckerei befand, mussten den französischen Boden verlassen. Aber sie verlegten die Druckerei nach Tournai, und die geistigen Leiter des Unternehmens setzen von St. Hughs, Parkminster (Sussex) in England, wo sie ein gastliches Heim gefunden, die Herausgabe der

[1]) Elenchus l. c. p. L. Dionysius gibt dies als Kennzeichen seiner Werke an, um sie von zahlreichen ihm schon zu Lebzeiten fälschlich zugeschriebenen Producten zu unterscheiden. Vgl. p. LIX.

Werke ihres Ordensbruders fort. Möge ihnen unter so schwierigen Verhältnissen der Erfolg nicht fehlen!

München. Lucian Pfleger.

Raka. P. Zorells S. J. Behandlung der Raka-Frage in der Innsbrucker theol. Zeitschr. 1901, 3 veranlasst uns, auf die Erklärung dieses schwierigen Wortes einzugehen. Formen wie רִיקָא, רֵקָא oder רַקָּא dürfen wohl beiseite geschoben werden. Aus stammlangem i kann nie a werden und für die Reduplication eines Consonanten in der Mitte des Wortes hat der Orientale ein viel zu feines Ohr, als dass der griechische Übersetzer des Matthäus entgegen dem im N. Testam. sonst herrschenden Brauche dieselbe hätte unbeachtet lassen können. Auch ist der Sinn der Ausdrücke sehr precär. Dieser letztere Grund spricht auch gegen die Form רָקָא (von רקק vilis contemptus), wie sie die Peschitta bietet,[1]) abgesehen davon, dass diese Form nur edessenisch ist.

Wie schon der Vorgang P. Zorells lehrt, der ein רחקא (statt מרחקא) annimmt, müssen wir bei Erklärung von 'Ρακά[2]) mit zwei Momenten rechnen. Erstens, dass das Prototypon von 'Ρακά eventuell einen im Griechischen unterdrückten Laut enthielt (Guttural), und zweitens, dass man vielleicht auf eine Wortform wird zurückgehen müssen, die in der uns vorliegenden aramäischen Literatur nicht vorkommt. Letzteres ist schließlich nicht so bedenklich. Man erinnere sich an Γαββαθά, dessen aramäisches Äquivalent doch offenbar גַּבְּתָא ist und dennoch aus den uns erhaltenen Schriftwerken nicht belegt werden kann.[3])

---

[1]) Für diese Form und für רַקִּיקָע – tenuis ist es besser, im syrischen Wörterbuch ein eigenes רקק II – fein, schwach, verachtet sein (– arabisch rakka) anzunehmen und sie nicht unter רקק = speien zu stellen, wie es Brockelmann thut.

[2]) Die Variante ῥαχὰ erklärt Dahlmann (Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch, Leipzig 1896, S. 304) unter Hinweis auf die Variante 'Αχελδαμάχ Act. 1, 19 wohl mit Recht als durch die aspirierte Aussprache des Koph veranlasst. Im Uebrigen vertritt er auf S. 138 die alte mit ריק leer zusammenhängende Erklärung.

[3]) Belegt ist nur גובבתא Gubabta (Rücken). Vergl. Dalman S. 108. An eine nach dem Syrischen meines Wissens zuerst von Rubens Duval Traité de grammaire syriaque, Paris 1881 aufgestellte angebliche Urform גבבתא oder גפיפתא – Γαββαθά wird wohl niemand im Ernst glauben wollen.



Wir möchten für Ῥακά eine unbelegbare Form רַקְעָא mit der Bedeutung ‚Fetzen, Lappen‘ annehmen. Bekannt ist das arab. ruq'a, das eben denselben Sinn hat; ebenso läßt sich im Aramäischen ein רוּקְעָא (Fetzen, Lappen) nachweisen (das allerdings nur im Syrischen und in dieser Form nur im plur. belegt ist), wovon רַקַּע flicken (auch arab. raqqa') denominiert ist. רַקְעָא wäre nur durch den Vocal verschieden, was im Semitischen nicht so bedenklich ist, besonders wenn wir dialectische Einflüsse annehmen, wie sie bei einem Straßenausdruck immer vorhanden sind. ‚Fetzen, Lappen‘ hat in manchen Sprachen die übertragene Bedeutung ‚Dirne‘ resp. ‚fornicator‘. Nichts ist dem Orient congenialer als solche Schmähungen. Dann wäre das Verbot von Seiten des Heilandes recht begreiflich, wenn רַקְעָא in diesem Sinne gebraucht wurde.

Um diese Ansicht wenigstens in etwa zu stützen, weise ich auf zwei Umstände hin. Erstens sind bekanntlich jetzt šarmûṭa und šar'ûṭa im Orient beliebte und geläufige Straßenausdrücke, die den obenerwähnten Sinn haben (bei arab. ruq'a ist dies allerdings nicht der Fall) und in der Hitze des Gefechtes wohl auch ohne Unterschied für beide Geschlechter gebraucht worden.[1]) Beide heißen aber ursprünglich Fetzen, Lappen von šarmaṭa resp. šaraṭa zerreißen. Zweitens will Brugsch (Geschichte Ägyptens nach den Denkmälern Leipz. 1877 S. 559) denselben Sprachgebrauch für das Altägyptische nachweisen. Im hieratischen Papyrus Anastasi I findet sich von Seite 18 an die bekannte Erzählung vom ägyptischen ‚Mohar‘ aus der Zeit Ramses' II. Dieser ‚Mohar‘ unternimmt eine abenteuerliche Reise nach Syrien und Palästina. In den prächtigen Gärten von Jafa läßt er sich mit einem Weibe ein, wird aber ertappt und muß eine Sühne zahlen. Die hierhergehörige Stelle des Papyrus Seite 25 Zeile 5, 6 übersetzt Brugsch unter Berufung auf die Doppeldeutigkeit des jetzigen šarmûṭa folgendermaßen: ‚Deinen Gürtel zum guten Dienst, du zahlst ihn als Preis für den schlechten Lappen‘ (der Mohar wird angeredet). Doch ist diese Übersetzung im zweiten Theil des Satzes und die Übertragung des letzten Wortes (ddn3, wohl ein Kleidungsstück, sonst sehr selten) zweifelhaft. Chabas gibt das Ganze anders wieder: ton lien de servage doux, tu paies lui d'ajustement. (So Wort für Wort. Vgl. dessen Voyage d'un Égyptien, Paris, 1866, S. 259).

Berlin. Dr. A. Šanda.

---

[1]) Vergl. dazu פִּלֶגֶשׁ Kebsweib, Dirne, gewöhnlich für das Weib, aber Ezech. 23. 20 vom Manne gebraucht.

Bellarmin über den Autor der ‚Imitatio Christi'. Es ist bekannt, dass der Jesuit P. Rossignoli im Jahre 1604 in dem ihm unterstellten Ordenshause zu Arona eine Handschrift der Nachfolge Christi fand, in welcher der Verfasser des kostbaren Buches mehrmals Gersen, Gesen oder Gessen genannt wird. Bekannt ist ferner, wie hieraus die Controverse ‚Thomas a Kempis oder Gerson, Kanzler von Paris?' um die Gersenfrage vermehrt wurde. Die ganze, bis in unsere Zeit sich lebhaft fortsetzende Fehde darf wohl seit den scharfsinnigen Aufsätzen von F. X. Funk[1]) als dahin erledigt bezeichnet werden, dass Gersen ganz ausscheidet — er ist überhaupt nur durch einen Schreibfehler entstanden —, während die Autorschaft der Imitatio Thomas von Kempen endgiltig zugesprochen werden muss.

Interessant ist die Stellungnahme Bellarmins, wie sie sich in folgendem bisher ungedruckten Schreiben ausspricht:

Bellarmin an Cesare Bracci, arcidiacono della cathedrale[2]) di Montepulciano Rom 13. Juli 1619.

Mi sono maravigliato, che quel libro, che volgamente si dice Giov. Gersone, habbia titolo di S. Bernardo, poichè S. Bernardo fu più antico di S. Francesco e non di meno nel libro chiamato Gio. Gersone si citano le parole di S. Francesco, come più antico come lei potrà vedere nel terzo libro del Gersone al capitolo quinquagesimo nel fine. La verità è, che quel libro chiamato Gio. Gersone non fu scritto nè da S. Bernardo nè da Gio. Gersone, perchè S. Bernardo fu più antico, e Gersone fu più moderno[3]) dell' autore di quella bell' operetta ‚de imitatione Christi' che vulgamente si chiama Gio. Gersone.

Il nome vero dell' autore di quell' opera secondo molti è Thomaso di Kempis[4]), secondo altri è Gio. di Gersen e questa seconda opinione ha dato nome a quest' opera di Gio. Gersone, perchè fu facile mutare Gio. di Gersen in Gio. Gersone, che fu un dottore di Parigi molto celebre, e che l' autore di quest' opera

---

[1]) ‚Gerson und Gersen' in Histor. Jahrb. 1881, 149 ff., und ‚Der Verfasser der Nachfolge Christi', ebenda, 481 ff. Beide Aufsätze neu bearbeitet jetzt in Funk's Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen Band II (Paderborn 1899) 373—444.

[2]) H. S. ‚chattedrane'.

[3]) Unzutreffend.

[4]) Die H. S. hat ‚di exemplis'.



non sia Gio. Gersone lo testifica il fratello di Gio. Gersone, che fu monaco Celestino e scrisse il catalogo del' opere del suo fratello e chiaramente afferma non esser opera ‚de imitatione Christi‘, così anco quel libro ‚de modo bene vivendi ad sororem‘ non pò esser di S. Bernardo, si ben falsamente gli viene ascritto. perchè quel libro è scritto ad una donna vergine, come V. Sria leggerà nel capitolo 21 e S. Bernardo non hebbe più di una sorella e quella maritata, e poi lo stile di questo libretto non ha da fare niente con lo stile di S. Bernardo e però quest' operetta non è messa fra l' opere sicure di S. Bernardo, ma fra le dubbie. Tuttavia questo libretto è bello et utile e V. Sria. non farà se non bene a voltarlo in lingua toscana. Con questo la saluto caramente e gli prego da Dio ogni bene. Di Roma a 13. di luglio 1619.

Florenz. Staatsarchiv. Carte Cerviniane $\frac{53}{154}$. Gleichzeit. Copie.

Krefeld. Dr. G. Buschbell.

Zur ältesten Geographie Palästinas und Syriens.

(Rtnu — Zamurra — Kyamon — Channaton, Aruma, Ḳana, Merom — Apheḳ — Hebron, Sion).

1. Rtnu-Liṭâni. Ober-Rtnu (im Gegensatz zu Unter-Rtnu) oder einfach Rtnu ist ein seit Dhutmose III. lange Zeit bei den Ägyptern gebräuchlicher Name für einen Theil von Palästina-Syrien. Schon W. M. Müller hat es ungefähr localisiert, indem er die Benennung Ober-Rtnu auf das nördlichere Hochland von Palästina und das Hinterland von Nordphönikien, besonders Cölesyrien ausdehnte (vgl. W. M. Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893 S. 143 ff.). Die ältere Schreibung ist Rtnu mit t, unter Ramses III. wird Rtnu mit t gebräuchlich, einmal findet sich R-ti-nu Piehl, inscriptions hiéroglyphiques 113) und in der Ptolomäerzeit findet sich Rdn (am Tempel v. Edfu aus der Zeit Ptolomäus' XIII.). Eine Vocalisierung Rutenu ist bekanntlich nur Nothbehelf. Zwischen dem letzten und vorletzten Consonant war sicher ein Vocal, wie M. W. Müller feststellt. Außerdem bezeichnet im Ägyptischen der Buchstabe r auch den Consonant l.

Wir wagen hier folgenden Vorschlag: Rtnu lautete in der lebendigen Sprache Liṭânu und ist dieser Name in der Bezeichnung des Ḳasimije-Flusses für die ganze Strecke seines südlichen Laufes, wo er westlich

von Ba'labek beginnend das weite Thal el Bika' und den Merdsch 'ajjûn durchfließt als Nahr el-liṭâni erhalten.

Die einzige Schwierigkeit bei dieser Identification ist nur die Annahme, dass ein semitisches ṭ in diesem Falle durch ein ägyptisches ṯ ausgedrückt wäre, welch letzteres allerdings später zu t (Rtnu) geworden ist. Zur Lösung dieser Schwierigkeit weisen wir auf folgende wohl zu überlegende Momente hin:

Erstens findet sich schon unter Dḥutmose III., unter dem, soweit wir bis jetzt urtheilen können, der Name Rṯnu so recht eigentlich in die beamtete Geschichtschreibung der Ägypter eingeführt wurde, ṯ zum Ausdruck eines semitischen ד oder ת verwendet. Ich erinnere an einige Beispiele. Aradus wird passim in älterer Form 'Aratutu und 'Araṯôt geschrieben (vgl. Müller, Asien u. Eur. S. 186), wo ṯ offenbar ד wiedergibt. In der großen Liste Dḥutmose III. (Karnak 20—21) wird in Nr. 263 עדן durch 'e-ṯi-ni ausgedrückt, also wiederum ṯ = ד. In der Dḥutmose-Inschrift Karn. 11 wird Mitani Mi-ṯ-n geschrieben, also ṯ = ת. Wurde nun schon zu Dḥutmose III. Zeit ṯ für ד und ת gebraucht, so kann es in gleicher Weise in der Schreibung Rṯnu für semitisches ט verwendet worden sein. ט und ד stehen sich ja auch im Semitischen sehr nahe (vgl. äthiopisch ṭajjaka = aramäisch דַּיֵּק[1]) und für den Unterschied von ת und ט hat der Nichtsemite wenig Feingefühl, was umso weniger Wunder nehmen kann, als z. B. selbst der literär weniger gebildete Araber t und ṭ und ferner d und ḍ in der Orthographie nicht selten verwechselt. War die Schreibung Rṯnu für Liṭânu einmal geprägt, so ist es nichts Auffallendes, wenn die Schreiber bei diesem häufig vorkommenden Namen sich an die herkömmliche Form hielten.

Zweitens, Rṯnu war bei den Ägyptern zweifelsohne ein rein fremder Name wie die anderen auf Palästina, Syrien und so weiter bezüglichen Bezeichnungen und hatte darum nicht eventuelle Lautwandlungen des Ägyptischen mit durchzumachen. Unter Ramses III., also zu einer Zeit, da dieser später wahrscheinlich verschollene Name gewiss noch im Munde der Ägypter und der östlichen Nachbarvölker

---

[1]) Die ursprüngliche Form von Rṯnu kann infolgedessen auch Lidânu gelautet haben, woraus später Liṭânu wurde. Vgl. noch die später zu besprechende Schreibung ‚Ḥuditi' (in der großen Städteliste Dḥutmose III.) ist unzweifelhaft gleich חדיד bei Lydda, woraus endlich im Arabischen el Ḥadîṭe wurde. Also ägypt. ti [illegible] hebr. ד [illegible] arab. ط.



lebte, erscheint die Schreibung Rtnu und sie wird nicht darin ihren Grund haben, dass ṯ in Rṯnu gleichwie in vielen ägyptischen Wörtern den Wert eines Spiranten oder Sibilanten verlor und in Aussprache und Schrift mit t zusammenfiel, sondern darin, dass das ṯ in Rṯnu von Anfang an immer einen und denselben Laut bezeichnete welcher zuerst wegen seines fremden Charakters durch ṯ, fernerhin aber bei dem Überhandnehmen des t in der ägyptischen Orthographie durch ein einfaches t ausgedrückt wurde[1]).

Drittens ebenso sicher wie der oben constatierte Gebrauch des ṯ für ד und ת und der Wandel von Rṯnu zu Rtnu in der Schreibung sind, ebenso unaufgeklärt und dunkel ist in vielen Fällen der Charakter und die genaue Function von ṯ, so dass schon aus diesem Grunde die Gleichung Rṯnu-Liṭânu nicht a limine abgewiesen werden kann, zumal wenn wir den schwerwiegenden Umstand bedenken, dass der Nahr el-Liṭâni (= ‚der Fluss von Liṭânu') gerade dort sich findet, wo wir nach verschiedenen Inschriften und besonders auch nach dem Kanopos-decret einen Hauptstock des Landes Ober-Rṯnu zu suchen haben. Letzteres Document nennt das Hinterland der phönikischen Küste im Gegensatz zu Φοινίκη Συρία (Coelesyrien) und die hieroglyphische Version gibt letzteren Namen durch ‚östliches' (d. i. nach Müller ‚östlich gelegenes') Rtnu wieder. — Auch Brugsch störte das t nicht im mindesten, die aus andern Gründen unzulässige Gleichung Rṯnu = iltânu (= assyr.-babylonisch Norden) aufzustellen. Man könnte zur Erklärung des ṭ auch auf die Schreibung Rdn hinweisen. Doch wissen wir nicht, ob wir in Rdn mehr als eine graphische Spielerei zu suchen haben, weil es nicht feststeht, wann der Name Rtnu in der lebendigen Sprache außer Gebrauch gekommen.

Im Papyrus Anastasi I. wird in geographischer Reihenfolge nach Beirut, Sidon und Sarepta der Fluss von Na-ta-na (dahinter das Länderdeterminativ) erwähnt. Zwischen Ṣarafand-Sarepta und dem Kasimije-Litâni liegen mindestens noch zwei Küstenflüsse (Nahr el ḥaiṣarani und nahr abu'laswad). Na-ta-na ist ein Land- oder Stadtgebiet. Fraglich ist also, ob der Fluss von Na-ta-na (der Text

[1]) Es gibt wohl auch Beispiele, wo innerhalb der semitischen Namen ein š zu ט wird. Vgl. wenigstens el ḥariṭije - harošeth ha gojim in Richter 4, 13. Ein Übergang von Lišânu zu Liṭânu wäre also nicht undenkbar, aber in unserem Falle kaum zutreffend.



von Pap. Anastasi I. sagt: ‚der Fluss von Natana, wie ist er?‘[1]) mit dem Gebiet Natana gleichnamig und ferner ob er der Ḳasimije ist. Selbst wenn Ḳasimije-Litâni wirklich auch Naṯana benannt war, folgt nichts gegen Rtnu = Liṭanu, wir wüssten nur, dass ebenderselbe Fluss auch im Alterthum an verschiedenen Theilen seines Laufes verschiedene Namen hatte.

Bekanntlich heißt der Liṭani in der samaritischen Chronik, welche Neubauer im Journal asiatique 1869 S. 384—421 ediert hat נהר ליטה Wir haben darin die verkürzte Form von Liṭan ähnlich wie שילה und modernes Selûn. Ich setze des Interesses halber die Stelle hierher. Der samaritanische Hohepriester Baba der Große (angeblich nach ca. 300 n. Chr.) vertheilt das Land unter seine Stammesgenossen. Die Erzählung schreitet in geographischer Ordnung weiter. Ein gewisser בכר בן איר bekommt das Land von Tyrus an bis zu einem gewissen ציראל. Dann heißt es weiter:

שבט בן צבי בן מכיר יהב לה מן נהר ליטה עד צידן

Šbṭ aber dem Sohn des Ṣbô des Sohnes des Mkir, er gab ihm (das Gebiet) vom Flusse Liṭa an bis Ṣidon. Die Chronik ist modern, die letzte Datierung darin ist das Jahr 1273 der Hedschra (1866 n. Chr.). Idrisi nennt den Ḳasimije nach Gildemeister angeblich Lîṭa (vgl. Zeitschr. d. deutschen Paläst. Vereins 8, 130).

An eine Identification mit dem Löwenfluss (Λέων) des Ptolemäus d. i. Leontes (nur von wenigen vertreten zB. von Rénan in Mission de Phénicie, Paris 1864, S. 869.) kann nicht gedacht werden, wenn auch d. Liṭani einen uralten Namen repräsentiert. Der Löwenfluss des Ptolemäus, nach dem die Bezeichnung Leontes geprägt ist, liegt nach demselben Schriftsteller zwischen Beirut und Sidon, Λεόντων πόλις des Strabo, ebenso zwischen diesen beiden Städten, Leontos oppidum des Plinius, nördlich von Beirut und südlich vom Nahr el Kelb. Letzterer übergeht den Nahr el Ḳasimije völlig, Strabo erwähnt den Fluss, gibt ihm aber keinen Namen.

2. Simyra — Zamurra. In einer bis jetzt nicht recht verstandenen Stelle der Annalen des Königs Assurnasirpal ist von Simyra bei Arwad die Rede (Platteninschrift von Nimrûd III, 86). Im Jahre 876 zieht der König gegen das Westland. Nachdem er Lubarna von Patin gedemüthigt, zieht er weiter nach Süden. ‚Damals war-

[1]) Ägyptisch: pa chd (vom Verb. chd stromabwärts fahren) n Natana tnw. Chabas gibt chd mit qué wieder, ebenso Brugsch, der ‚Furt‘ übersetzt.

schierte ich dem Libanon entlang und zog zum großen Meere des Westlandes (ša^{mat} A-char (mur)-ri). Im großen Meere wusch ich meine Waffen und brachte Opfer den Göttern. Den Tribut der Könige der Meeresküste (ša šidi tamti) ša Ṣurrai, Ṣidunai, Gubalai, Machallatai, Maiṣai, Kaiṣai, A-mur-ra-ai, u Armada . . amchur (empfieng ich).' Alle Namen mit Ausnahme von Arwad haben das Länderdeterminativ vor sich. Tyrus, Sidon, Gebal und Arwad sind bekannte Städte, Machallata, Maiṣa und Kaiṣa konnten bis jetzt nicht identificiert werden (Delitzsch denkt im Paradies 283 an die Dreistadt Tripoli), in Amurrai wird infolgedessen auch ein Stadtname stecken, zumal von den Königen ‚ša šidi tamti' die Rede ist, die also an der Meeresküste residierten. Es liegt ein Schreibfehler vor, der entweder von den Herausgebern des keilinschriftl. Textes von I Rawlinson oder vom Steinmetz des Königs herrührt und durch das Vorkommen des Namens Acharri (Amurri) in der Zeile vorher veranlasst wurde. Man schiebe bei dem ersten Keilschriftzeichen (A), mit dem Amurrai geschrieben ist, links oben einen Keilkopf ein und lese Zamurrai. Die Aufzählung der Städte geht in geographischer Reihenfolge von Süd nach Nord. Zamurra lag also südlich von Arwad und zwar nicht weit davon. Das stimmt auf Zimarra Tiglat Pileser III. (III Rawlinson 10, 2, 2 bei Rost's Ausgabe der Inschr. Tigl. Pil. III. Kleinere Inschriften 1, 2: Gubla, Ṣimirra, Arḳa, Zimarra, Usnu ..) und auf Plinius' Zimyra (5, 19 Tripolis . . Orthosia, Eleutheros - Nahr el kebir nördlich von Tripolis] flumen, oppidum Zimyra, Marathos contraque Arados); Strabo nennt sie Σίμυρα (. . εἶτ' Ἔνυδρα καὶ Μάραθος πόλις . . τὴν δὲ χώραν Ἀράδιοι κατεκληρούχησαν, καὶ τὰ Σίμυρα, τὸ ἐφεξῆς χωρίον. Τούτοις δὲ ἡ Ὀρθωσία συνεχής ἐστι καὶ ὁ Ἐλεύθερος ὁ πλησίον ποταμός . .). Ṣimirra Tiglat Pileser III. muss südlicher gelegen haben (Ṣumur in den Tell Amarna-Briefen?); nach Tiglat Pil. III. lag nämlich zwischen beiden Städten 'Arḳa cf. jetzt Nahr 'Arḳa und Tell 'Arḳa südlich vom Eleutheros. Ṣimirra wurde bekanntlich von Winckler mit Batrûn-Botrys identificiert.

Früher half man sich über das vermeintliche Amurrai in obiger Stelle damit hinweg, dass man sagte, das Amoräerland, welches zur Zeit Dhutmose III. und etwas später in der Tell-Amarna-Periode das Libanongebiet bis an den Orontes umfasste, sei zu Assurnasirpals Zeit auf einen kleinen Küstenstrich reduciert worden. Diese Behauptung verliert bei Erwägung unseres Vorschlages ihre Probabilität.

Mag nun Gen. 10, 18 mit הצמרי Ṣimirra, südl. von ʻArka, (dies ist wahrscheinlicher wegen צ — Ṣ) oder Zamurra (bei Tigl. Pil. III. Zimarra) nördl. von Tell-Arḳa und näher an Arwad, gemeint sein[1]), jedenfalls ist es unstatthaft, die in צמרי genannte Stadt nördlich von Arwad zu suchen und mit Baedecker, Palästina[5] 1900 S. 398 es mit Zemre identificieren zu wollen. Zamurra liegt ja nach der Aufzählung Assurnasirpals südlich von Arwad, ebendahin verlegen die Annalen Dhutmose III. ihr Ḏi-ma-ra, ebenso Strabo und Plinius Σίμυρα resp. Zimyra (zwischen Eleutheros und Arwad). Wenn man will, kann man Zamurra (aber nicht Ṣimirra) mit dem jetzigen nördlich von Nahr ʻArḳa liegenden Sumra identificieren, was indessen lautlich nicht ohne Bedenken ist.

3. Kyamon. In Judith 7, 3 heißt es vom Heere des Holofernes (Text des Vaticanus): ‚καὶ παρενέβαλον ἐν τῷ αὐλῶνι πλησίον Βετυλούα ἐπὶ τῆς πηγῆς καὶ παρέτεινον εἰς εὖρος ἐπὶ Δωθαὶμ καὶ ἕως Βελθέμ, καὶ εἰς μῆκος ἀπὸ Βετυλούα ἕως Κυαμῶνος, ἥ ἐστιν ἀπέναντι Ἐσδρηλώμ‘. Der theilweise gewiss corrumpierte, von Swete recipierte Text hat: ‚καὶ παρενέβαλον ἐν τῷ αὐλῶνι πλησίον Βαιτυλουὰ ἐπὶ τῆς πηγῆς καὶ παρέτειναν εἰς εὖρος ἐπι Δωθάειμ ἕως Βελβάιμ καὶ εἰς μῆκος ἕως Βαιτυλουά ἕως Κυαμῶνος, ἥ ἐστιν ἀπέναντι Ἐσδρηλών‘. Ein Punkt dieser Angabe steht unumstößlich fest, nämlich Dothaim — Tell Dotân südlich von Gennîn. Da es sich um Bestimmung des Platzes handelt, auf dem das feindliche Heer lagerte, so müssen die andern Punkte in nicht zu großer Entfernung von Tell Dotân gelegen sein. In Bîr Belʻame (unmittelbar südlich von Gennîn) hat man mit großer Wahrscheinlichkeit יבלעם resp. בלעם wiedergefunden und letzteres ferner mit den mehr oder weniger corrumpierten Formen Βελβάιμ (Βελθέμ) von Jud 7, 3 resp. Βελαμών Jud 8, 3 identificiert.

Wo lag Kyamon? Die einen suchten es in Tell Ḳaimûn am östlichen Abhang des Karmel, in einer Entfernung von mehr als 20 km nordwestlich von Tell Dôtân, was sicher unrichtig ist. Robinson schlug vor, Κυαμών als Übersetzung von ‚Bohne‘ zu fassen (arabisch fûle) und es in el fûle am Abhang des Nebi Daḥî, am östlichen Rand der großen Ebene zu localisieren. Allerdings ist nach dieser Meinung Kyamon ἐνώπιον Ἐσδρηλών (d. i. Dorf Zerʻîn südlich davon),

---

[1]) Durch die Lesart Zimarra ist die Lesung mit ז gesichert. Denn neben zi gibt es im Assyrischen ein eigenes Zeichen für ṣi (צ), nicht aber neben za ein eigenes für ṣa.

indessen kann in Jud 7, 3 ein von Tell Dotân und Bel'ame so weit entfernter Ort als Bestimmungspunkt für das Lager des Feindes nicht gemeint sein.

Das einzig Richtige dürfte sein, Kyamon in el Jamôn (nordwestlich von Gennîn) zu suchen. Κυαμών ist nicht nothwendig Übersetzung eines semitischen Wortes, sondern kann ebensogut eine volksthümliche Umbildung irgend eines uns nicht näher bekannten Namens darstellen, den die arabische Tradition in el Jamôn erhalten hat. So gewinnen wir die nöthigen drei relativ nahe aneinander liegenden Punkte und eine für die Bestimmung der Lage von Betulia äußerst günstige geographische Combination. Letzteres lag wahrscheinlich irgendwo zwischen Tell Dotân, Bel'ame und el Jamôn, etwa in el Bârid wie Marta (intorno al vero sito di Betulia, Firenze 1887) zuerst gezeigt hat, resp. auf dem ca. 470 m. hohen die Dörfer el bârid und kafr Ḳûd (westlich von Gennîn) beherrschenden Hügel.

Wenn Kyamon ἐνώπιον 'Εσδρηλών localisiert wird, so kann man entweder an das Dorf Zer'in = Jizre'el denken, das in der That am Nordostabhang der großen Ebene el Jamôn gegenüberliegt, oder 'Εσδρηλών bedeutet (wie wohl auch Jud 4, 6) im allgemeinen ‚Ebene v. Jizre'el', was bei יזרעאל resp. bei dessen griechischem Äquivalent öfter der Fall ist (cf. Buhl, Geographie des alten Palästina, Leipzig 1896 S. 106). (Fortsetzung folgt).

Berlin. Dr. A. Šanda.

Neues über den Exegeten Oekumenius. Über des vielgenannten Exegeten Oekumenius Lebensumstände, Zeitalter und Werke wusste man bisher sehr wenig. Donatus Veronensis hat 1532 anonym überlieferte Erklärungen zur Apostelgeschichte, den paulinischen und 7 katholischen Briefen ihm zugeschrieben und sie werden seither unter dem Namen Oekumenius citiert, aber die Gründe für diese Zuertheilung sind sehr zweifelhaft. Scholien zur Apokalypse, die J. A. Cramer ihm zuschrieb, gehören dem Oekumenius ebenfalls nicht an, da sie nur der verkürzte Commentar des Andreas von Cäsarea sind. So wussten wir also bisher über Oekumenius nicht mehr, als was sich aus dem einzigen sichern Schriftstück, einem Auszug aus seiner Einleitung zur Apokalypse, folgern ließ. Aus dessen Überschrift erfahren wir, dass Oekumenius Bischof von Tricca in Thessalien war. Da die älteste Handschrift dieses Auszuges aus dem 10. Jahrhundert stammt, so ergibt sich für die

die Lebenszeit des Oekumenius soviel, dass sie vor das 10. Jahrhundert fällt. Die Thatsache, dass er eine Erklärung der Offenbarungen des hl. Johannes verfasst habe, war ebenfalls nicht zu bestreiten.

Dem Scharfsinn Franz Diekamps in Münster ist es nun gelungen, den Commentar des Oekumenius zur Apokalypse wieder aufzufinden. Eine Handschrift in Messina bietet ihn vollständig, eine Turiner und zwei römische Handschriften theilweise. Einige vorläufige Mittheilungen über seinen Fund gibt der genannte Gelehrte in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie vom 31. October 1901, S. 1046—1056.

Was Oekumenius bietet, ist der äußern Form nach ein Commentar, keine Catene. Er betrachtet die Apokalypse als prophetisches Buch, das aus göttlicher Eingebung meist über die Zukunft und zwar von Cap. 4 an über das Ende der Zeiten, gelegentlich aber auch über die Vergangenheit Aufschlüsse gebe. ‚So wird der Abschnitt von der Öffnung der 7 Siegel (6, 1 ff.) auf Ereignisse von der Geburt bis zur Hadesfahrt des Herrn bezogen, die eine fortschreitende Lösung der Fesseln, mit denen Satan die Menschheit in Dienstbarkeit hält, bedeuten. Das am Himmel erscheinende Weib (12, 1 ff.) stellt die jungfräuliche Gottesmutter dar. Wenn Satan 1000 Jahre hindurch gefesselt ist und dann auf kurze Zeit losgelassen wird (20, 1 ff.) so bedeuten die 1000 Jahre die Zeit des irdischen Lebens Christi, die kurze Frist den Zeitraum von seinem Tode bis zum Ende der Welt‘. Citiert werden im Commentar Gregor von Nazianz, Cyrill (von Alexandrien), Flavius Josephus, Clemens (von Alexandrien), Eusebius, Gregor von Nyssa, Evagrius.

Wichtig ist, dass der Commentar eine Notiz über die Zeit des Oekumenius bietet. Zu Apok. 1. 2 wird nämlich bemerkt, seit dieser Weissagung, welche unter Domitian verlegt wird, sei bereits sehr viel Zeit verflossen ‚mehr als 500 Jahre‘. Anderseits findet sich ein Citat aus unserem Commentar in einer syrischen Handschrift des 7. Jahrhunderts. Somit hat der Verfasser etwa um 600 geschrieben.

Sehr nahe verwandt ist der Commentar des Oekumenius mit jenem des Andreas von Cäsarea. Welcher von beiden der ältere sei, ist mit Bestimmtheit noch nicht entschieden. Vielleicht ist Oekumenius die Vorlage des Andreas, woraus folgen würde, dass Andreas nicht um das Jahr 520 angesetzt werden kann, wie man es seit kurzem auf Gründe der inneren Wahrscheinlichkeit gestützt, gethan hatte. Arethas von Cäarea (um 895) hat den Oekumenius vielfach ausgeschrieben.

Oekumenius zeigt Hinneigung zu origenistischen Ansichten und scheint seiner Christologie nach Monophysit severianischer Richtung gewesen zu sein.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Kleinere Mittheilungen. Ein unter Cyprians Name gefälschtes Schriftstück, den Brief an das Volk von Carthago (Hartel App. pag. 273 s.) weist G. Mercati als Werk eines Donatisten nach (R. Istituto Lombardo, Rendiconti, Ser. II. vol. 32 Milano 1899, pag. 986—997). Das in fast unverständlichem Latein verfasste Schreiben enthält Bestimmungen, wie mit denjenigen zu verfahren sei, welche in der Verfolgung den Heiden die hl. Schrift ausgeliefert haben. Fünf Classen von solchen traditores werden unterschieden, 1) solche, welche leugneten die hl. Schrift zu besitzen, 2) welche gleichgiltige Schriftstücke als hl. Schrift ausgaben und auslieferten, 3) u. 4) welche aufgefordert oder unaufgefordert sie überlieferten, 5) die Priester, welche obendrein ihre Herde verließen. Mit Ausnahme der ersten Classen erhalten alle ihre Strafe. Das Schriftstück beruft sich für seine Bestimmungen auf die Anordnungen von Martyrern; von bezüglichen Weisungen solcher wird uns in der That berichtet (in den Migne P. l. 8, 688 ss. abgedruckten Martyreracten col. 701). Außer dem muthmaßlichen Einblick, den das ps.-cyprianische Schreiben in die Kirchendisciplin der Donatisten eröffnet, kann es von Wichtigkeit werden für die Erkenntnis des Ursprungs jener Recension der Schriften Cyprians, in welcher jene Fälschung sich findet.

— Zwei Mailänder Hexenprocesse aus dem 14. Jahrhundert, über die E. Verga aaO. pag. 165—188 berichtet, sind von Wert, weil dergleichen Verhandlungen in Italien sonst ziemlich selten sind. Was man nach Aussage der inquirierten Frauenspersonen auf den Hexenversammlungen treibt, ist im Vergleich mit späteren Vorstellungen noch ziemlich harmlos. Man begrüßt beim Eintreffen die ‚Diana‘ (Herodias, Horiens), dann werden Thiere geschlachtet und verzehrt, deren Knochen in die Häute eingewickelt und durch den Zauberstab der Diana wieder lebendig gemacht. Darauf beginnt die Fahrt durch die Häuser von reichen Leuten, wo man es an Essen und Trinken sich wohl sein läßt. Außerdem gibt Diana Auskunft über die Kräfte der Kräuter, Krankheiten, gestohlenen Gegenstände ꝛc. Gott darf nicht genannt, strengstes Geheimnis auch dem Beichtvater gegenüber muss gewahrt

werden, Diana ist Herrin über die ihren, wie Christus Herr ist über die Welt. In einem von den Processen ist auch schon die Rede vom Verkehr mit dem Teufel. Die Inquisition bestraft die Theilnahme an den Dianaversammlungen mit Kirchenbuße, bei Rückfälligen mit Verweisung an das weltliche Gericht, das auf Tod oder Verlust des Vermögens erkennt.

— Über einen Vorläufer der Homiliensammlung, welche Paulus Diaconus im Auftrag Karls des Großen aus den Kirchenvätern zusammenstellte, berichtet A. Ratti aaO. vol. 33 (1900) 481—489. Es handelt sich um das Homiliarium des Alanus, der etwa 761—769 Abt der berühmten Abtei S. Maria von Farfa im Sabinerlande war. Nach einem Passus der Vorrede, welchen Ratti zum ersten Mal veröffentlicht, wurde das Werk unter Abt Fulqnandus (etwa 744—757) verfasst. Das Widmungsgedicht wird zum Abdruck gebracht.

— Derselbe Gelehrte bringt aaO. S. 945 f. aus einer Handschrift des Vaticans folgendes seltsame Schriftstück zum ersten Abdruck:

Victor Mediolanensis episcopus Paulino civitatis regis coepiscopo. Cum omnes homines ratione utentes rationabiliter vivere decet, nos qui videmur inter ordines sacros esse maiore(s), sacrilegium admittere(mus), si vivere temptemus irrationabiliter. Necesse est ergo cum nostris agere minoribus tranquillis et ratiocinatis sermonibus, non minis vetatisque nobis virtutibus, ne inusitentur contra nos duo haec ridiculosa proverbia: ‚Vervex es, vervecem invenies', quod est dicere: virtute me comprimis relicta ratione, virtute me defendam postposita subiectione. Et idem: ‚Asinus recalcitrans parietem talem recipit, qualem tribuit', h. e. dicere: cui placet stulte principari, illi placet eodem usu obviari, ut magistrum sequatur discipulus. Haec verba tamen reminisci debent, quod in hominibus non habemus ex officio nisi ducatum, super sola autem vitia tenemus principatum. Culpa enim hominem homini postponit, virtus vero praeponit. Ubi ergo nec vitium nec virtus faciunt disparitatem omnes sumus aequales.

Desine itaque saltem a vitio unde murmuratur. Quod si distuleris, nostro praesuli Gregorio (cui iam notus es, iterum innotesceris et de suis iussionibus nihilominus patieris.

Ist wirklich Mediolanensis zu lesen, so kann die civitas regis (Longobardorum) nur Pavia sein. Der erwähnte Papst wäre dann Gregor der Große, da später der Bischof von Pavia nicht mehr unter dem von Mailand stand. Erzbischof Victor könnte dann aber höchstens ein arianischer Gegenbischof sein. Ratti versucht deshalb in Victor den Primas von Numidien zu sehen, an welchen Gregor März 602 ein

Schreiben richtete, Paulinus wäre dann Tegesis civitatis episcopus, das Mediolanensis könnte Schreibfehler für Midilensis sein. Aber auch so bleiben Schwierigkeiten.

— Ein Fragment aus einer Mailänder Synode unter Erzbischof Lätus 745—759 über falsche Ankläger von Klerikern und ihre Bestrafung veröffentlicht Ratti ebenda. S. 953:

Si quis nefandum crimen sacerdotibus levitis atque clericis iniecerit et eum in praesentia iudicum seu pontificum certa veritate minime potuerit adprobare, si quidem servus esse inveniatur ecclesiae, caro eius adflicta verberibus perpetuo damnetur exilio. Si autem ingenuus fuerit aut servus ingenui, qui nefandum crimen sacerdotibus aut clericis praesumat iniicere, ipsumque crimen cum idoneis testibus nequaquam adprobare potuerit, tunc ei cui crimen iniectum est, iuxta legis tenorem compositionem adtribuat. Nam sciendum est, quod de universis hominibus falsum crimen inicientibus sacra canonum auctoritas dicit, ut usque ad exitum vitae communione privetur. Si autem sacerdos fuerit, qui falsum crimen cuilibet clerico inferat, tunc eum in conventum antistitum cum veridicis testibus si potuerit adprobet, sin autem minime probare potuerit, honore privetur.

— Novati schlägt vor (aaO. pag. 980—993), eine verdorbene Stelle in dem Brief des hl. Columba an Papst Bonifaz IV. so zu lesen. Sed talia suadenti . . mihi, Jonae hebraice, Peristerae graece, Columbae latine, potius *tamen* vestrae idiomate linguae; nancto (licet) prisco inter Hebrae*os* nomine, cuius et pene naufragium subivi, veniam, quaeso, . . date. Von dem Text in den Monumenta Germaniä würde sich diese Form nur an den hier cursiv gedruckten Stellen und durch die Interpunction unterscheiden. Idioma soll, wie Novati zu beweisen sucht, hier die Bedeutung ‚Volkssprache' haben; er übersetzt also . . ‚der ich Columba im Lateinischen oder vielmehr im volksmäßigen Gebrauch euerer Sprache heiße'. Während man bisher für den Gebrauch der italienischen Volkssprache erst Zeugnisse aus dem 10. Jahrhundert hatte, wäre damit eins aus dem Jahre 615 gewonnen.

— Aus der Biographie des hl. Mummolenus, Bischofs von Noyon und als solchen Nachfolgers des hl. Eligius († 657), wird bis in die neueste Zeit eine Stelle citiert, welche dem Heiligen gleiche Gewandtheit im Gebrauch der deutschen und romanischen Landessprache nachrühmt, und welche somit die älteste Erwähnung der altfranzösischen Landessprache enthielte. Allein, wie ebenfalls Novati (aaO. pag. 855—863) zeigt, ist die erwähnte Biographie späteren Datums; ihre Quelle, welche von den Bollandisten (Oct. VII pars II p. 983 B) veröffentlicht

wurde, sagt über die Sprachenkenntnis des hl. Mummolenus etwas anderes, was der spätere Biograph missverstanden hat.

— Cardinal Hergenröther hatte behauptet, der Patriarch Photius sei von der griechisch-schismatischen Kirche erst sehr spät als Heiliger anerkannt worden. Einen Versuch, diese Behauptung zu widerlegen, macht ein griechisch-schismatischer Prälat in der Byzantinischen Zeitschrift 1899 S. 647—671. Das wichtigste, was der Verfasser beigebracht hat, ist ein Synaxarium, in welchem eine Gedächtnisfeier auf den 6. Februar notiert ist (S. 662). Dasselbe soll zwischen 950 und 956 verfasst worden sein, die Feier wäre durch die Lateinerherrschaft in Konstantinopel zerstört worden. Wenn letzteres möglich war, so ist jedenfalls bewiesen, dass die Verehrung des Photius im Herzen des griechischen Volkes wenig tiefe Wurzeln gefasst hatte. Im übrigen wird Hergenröthers Beweisführung nicht im einzelnen geprüft und die Argumente des Verfassers klingen dem Abendländer meist recht seltsam. So beginnt der Aufsatz mit einer langen Untersuchung über das Todesdatum des Photius. Was diese chronologischen Erörterungen mit dem Gegenstand der Abhandlung zu thun haben, erfahren wir S. 657. Bestimmt man nämlich das Todesdatum so, wie der Verf. es thut, auf den 6. Februar 897, so ist Photius an einem Sonntag gestorben, der Tod am Sonntag aber gilt als ein glücklicher, denn man nimmt an, die Seele des so sterbenden sei gewissermaßen geheiligt und Gott wohlgefällig!

Von einem Taufbuch, das mit dem Jahre 1513 beginnt, erhalten wir Kunde durch das Inventaire des archives du château d'Ansenbourg par. Dr. N. van Werveke II (Publication de la section hist. de l'Institut G.-D. de Luxembourg 48 (Luxembourg 1900) n. 927. pag. 133. Unter dem 20. Juli 1707 gibt daselbst der Pfarrer von Ferriére einen Auszug aus dem Pfarregister, in welchem der Stammbaum der zwischen 1585 und 1598 geborenen Kinder des Colien de Neuveforge rückwärts bis zu den Großeltern und den Eltern der Großmutter nachgewiesen wird. Taufbücher in so früher Zeit sind nicht eben häufig. In Deutschland gaben zuerst die Synoden von Constanz 1463 und 1483, die von Hildesheim 1539, die von Augsburg 1548 Vorschriften für die Anlegung von solchen, in andern Theilen Deutschlands lassen sie sich erst sehr viel später nachweisen. Aelter sind sie in Italien und besonders in Frankreich. Vgl. Sägemüller in Theol. Quartalschrift 81 (1899) 224 f.

Abhandlungen.

Johann Herolt und seine Lehre.

Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Volksunterrichts am Ausgang des Mittelalters.

Von Dr. **Nicolaus Paulus**.

Zu den verbreitetsten Predigtbüchern des ausgehenden Mittelalters gehören unstreitig die Schriften des Nürnberger Dominicaners Johann Herolt. Da dieser bescheidene Ordensmann, der in seinen zahlreichen Werken seinen Namen stets verschweigt und sich immer nur Discipulus nennt, von dem kundigen Geffken als eine ‚räthselhafte Person' bezeichnet wird, über deren äußeren Lebenslauf sich nichts Sicheres sagen lasse[1]), so dürfte es sich vielleicht der Mühe lohnen, den Schleier, unter welchem der räthselhafte Discipulus sich verbirgt, ein wenig zu lüften und die schriftstellerische Thätigkeit des mittelalterlichen Predigermönchs, hauptsächlich auf Grund der Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, genau festzustellen. Von Interesse wird es dann auch sein, über den Inhalt der vielbenutzten Predigten etwas Näheres zu erfahren. Hat doch der wenig bekannte Dominicaner, wie Geffken betont, ‚auf seine Zeit einen be-

[1]) J. Geffken, Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke dieser Zeit bis auf Luther. Leipzig 1855. S. 34.

deutenden Einfluſs geübt', und ,iſt es doch unbeſtreitbar', wie ein anderer proteſtantiſcher Autor hervorhebt, ,daſs wohl ein halbes Jahrhundert hindurch von tauſenden von Kanzeln Herolts Weisheit ſich hat hören laſſen dürfen'[1]).

I.

Mit Unrecht wird von verſchiedenen Autoren behauptet, daſs Herolt aus Baſel ſtamme oder daſs er in Baſel gelebt habe[2]). Vorſichtiger zeigt ſich der Nürnberger Bibliograph G. W. Panzer, indem er ſchreibt: ,Wo Herolt gelebt, wird nirgends angezeigt. Vielleicht war er gar ein Nürnberger'[3]). Ob er in Nürnberg ſelbſt geboren worden iſt, mag dahingeſtellt bleiben. Jedenfalls lebte er in dem Nürnberger Dominicanerkloſter, wo er ſogar Lector und Prior war. Der Nürnberger Localhiſtoriker Nopitz, der dies berichtet[4]), gibt zwar hierfür keine Quelle an; doch hat er wohl Nürnberger Aufzeichnungen benutzt. Die Angabe, daſs Herolt dem Dominicanerkloſter in Nürnberg angehört hat, findet ſich übrigens auch in einer Münchener Handſchrift[5]). Zu welcher Zeit Herolt gelebt hat, ergibt ſich mit voller Sicherheit aus ſeinen Schriften, die nun im folgenden genau aufgeführt werden ſollen.

---

1) W. Walther, in der Neuen kirchlichen Zeitſchrift. Jahrg. III. Erlangen 1892. S. 487.

2) Walther aaO. R. Cruel, Geſchichte der deutſchen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879. S. 480. M. Kerker, in der Tübinger theol. Quartalſchrift. Bd. 44. 1862. S. 270. H. Wharton, der Fortſetzer von Caves Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, hat zuerſt die Vermuthung ausgeſprochen, daſs Herolt vielleicht aus Baſel ſtamme. Aus dieſer grundloſen Vermuthung, die Quétif (Scriptores ordinis Praedicatorum I, 762) wiedergibt, iſt nach und nach eine beſtimmte Angabe geworden.

3) Panzer, Älteſte Buchdruckergeſchichte Nürnbergs. Nürnberg 1789. S. 56.

4) G. A. Will, Nürnbergiſches Gelehrten-Lexicon, fortgeſetzt von H. Nopitz. Bd. VI. Altdorf 1805. S. 67.

5) Clm. (Cod. lat. mon.) 18229: Incipiunt sermones discipuli fratris predicatorum *Nurnbergensis cenobii*. Dieſe Handſchrift, die allem Anſcheine nach aus dem Jahre 1430 ſtammt, hat früher dem Kloſter Tegernſee angehört.



1. **Liber discipuli de eruditione Christifidelium. 1416.** In dieser Schrift werden folgende katechetische Hauptstücke erklärt: Dekalog, fremde Sünden, Hauptsünden, Werke der Barmherzigkeit, Vater unser, Englischer Gruß, Apostolisches Glaubensbekenntnis, Gaben des hl. Geistes[1]). Dass das Werk im Jahre 1416 verfasst worden ist, beweist eine Notiz, die in der Erklärung des sechsten Gebotes vorkommt. Die Sünde der Unkeuschheit, heißt es da, ist von den Zeiten Abrahams an bis auf den heutigen Tag stets streng gestraft worden. **Et interim longum spatium est transactum; quia ab Abraham usque ad Christum transacti sunt duo milia sexcenti septuagenta sex anni. A Christo autem iam transacti sunt** ***mille quadringenti sedecim anni.*** **His simul computatis sunt quatuor milia annorum et nonaginta duo.** So ist zu lesen in Clm. 8842, aus dem Jahre 1457; in Clm. 4700, aus dem Jahre 1460; in Clm. 27018, aus dem Jahre 1461 und in Clm. 18410, aus dem Jahre 1472. Merkwürdig ist es, dass nach Clm. 8842, Clm. 4700 und Clm. 18410 die Schrift erst 1446 verfasst worden wäre; am Schlusse des Werkes heißt es nämlich: **Explicit liber de erudicione Christi fidelium collectum anno domini 1446 ex diversis et pluribus doctorum catholicorum, de quo si quisque tolleret quod suum est, parum colligenti remaneret**[2]). Hier scheint jedoch infolge eines leicht erklärlichen Abschreibefehlers die ursprüngliche Zeitangabe 1416 in 1446 umgeändert worden zu sein. Dass die drei Handschriften von einander abhängen oder auf derselben Vorlage beruhen, beweist der Umstand, dass in allen dreien an der erwähnten Stelle *hoc* **simul computatis** statt *his* **simul computatis** zu lesen ist. Dass die Schrift nicht erst 1446 verfasst worden ist, ergibt sich auch aus der Straßburger Ausgabe vom Jahre 1490. Hier heißt es: Von Abraham bis Christus sind 2676 Jahre verflossen, von Christus aber bis zur Gegenwart 1444; was zusammen 4120 ausmacht. Diese Zahlen befanden sich offenbar in der Abschrift, die dem Drucke zugrunde gelegt wurde. Ist nun das Werk schon 1416 verfasst worden, so läßt sich die Zeitangabe 1444 leicht

---

[1]) Vgl. P. Bahlmann, Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Münster 1894. S. 12. B. läßt es unentschieden, ob das Werk 1418 oder 1465 entstanden sei.

[2]) Dies Explicit fehlt ganz in Clm. 27018, Clm. 17618, Clm. 14113.

erklären; der Abschreiber hat einfach an die Stelle des Jahres der Abfassung das Jahr, in welchem er seine Abschrift verfertigte, gesetzt[1]). Wäre aber das Werk erst 1446 verfasst worden, so ließe sich die Zeitangabe 1444 nicht so leicht erklären.

Das Werk de eruditione Christifidelium, das in mehreren Münchener Handschriften sich vorfindet, hat vor 1500 sieben Auflagen erlebt[2]) und ist auch nach 1500 noch mehrmals gedruckt worden[3]). Viele Ausführungen des Buches hat Herolt entweder ganz wörtlich oder in gekürzter Form in den nun näher zu beschreibenden Sermones wiederholt.

2. Sermones de tempore. 1418. Diese Sammlung enthält 164 Predigten. Während Herolt am Schlusse seiner andern Werke gewöhnlich das Jahr der Abfassung angibt, sagt er hier nicht, in welchem Jahre er diese Predigten zusammengetragen hat[4]). Doch ergibt sich aus einer Notiz in der 85. Predigt, dass letztere im Jahre 1418 niedergeschrieben worden ist. In der zweiten Predigt zum zweiten Sonntag nach Dreifaltigkeit wird nämlich bei Erwähnung der Strafen, die Gott über die Sünde der Unkeuschheit verhängt, dieselbe Stelle wiederholt, die schon aus dem vorigen Werke angeführt worden ist, nur dass jetzt als laufendes Jahr 1418 statt 1416 angegeben wird: Et interim longum spatium est transactum; quia ab Abraham usque ad Christum transacti sunt duo milia sexcenti septuaginta sex anni. A Christo autem transacti sunt *mille quadringenti decem et octo* anni. His omnibus simul computatis sunt quatuor milia annorum

---

1) In Clm. 17618 steht die Jahreszahl 1456, mille quadringenti et quinquaginta sex anni, statt 1416.

2) Vgl. *Hain,* Repertorium bibliographicum. Nr. 8516—8522.

3) Aus der Zeit nach 1500 besitzt die Münchener Staatsbibliothek folgende Ausgaben: Köln 1506. 1509; Straßburg 1509; Hagenau 1521.

4) Am Schlusse der Sammlung heißt es in verschiedenen Handschriften, wie auch in mehreren gedruckten Ausgaben: Expliciunt sermones collecti ex diversis sanctorum dictis et ex pluribus libris, qui intitulantur sermones disciputi, quia in istis sermonibus non subtilia per modum magistri vel doctoris, sed simplicia per modum disciputi conscripsi et collegi, sicut in principio huius libri, scilicet in primo sermone in prima dominica adventus premisi. Et si quid in presentibus sermonibus minus bene posui, in hoc me correctioni s. matris ecclesie et cuilibet caritativo correctori subicio et offero ad emendam.



et nonaginta quatuor anni. So ist zu lesen zB. in der Nürnberger Ausgabe vom Jahre 1492. Wohl finden sich in einigen Ausgaben, wie auch in Handschriften, andere Zahlen angegeben; diese Verschiedenheit ist jedoch auf die Herausgeber oder die Abschreiber zurückzuführen. So ist zB. in der Nürnberger Ausgabe vom Jahre 1480 die Zeitangabe 1418 in 1480 umgeändert worden. Daſs in der ursprünglichen Vorlage 1418 zu lesen war, ersieht man aus Clm. 18229. Hier heiſst es: Von Abraham bis Christus sind 2476 Jahre verflossen. **A Christo autem iam transacti sunt mille quadringenti et 30 anni. His omnibus simul computatis tunc sunt quatuor milia annorum et 92** (irrig für 94) **et duodecim anni** Der Abschreiber, der offenbar im Jahre 1430 schrieb, hat 1418 in 1430 umgeändert; bei der Addition jedoch hat er die ursprünglichen Zahlen stehen lassen und die seit der Abfassung des Werkes verflossenen zwölf Jahre besonders verzeichnet.

Welchen Anklang Herolts sonntägliche Predigten fanden, beweisen die vielen Abschriften, welche auf der Münchener Staatsbibliothek verwahrt werden und von denen eine ganze Anzahl noch in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts hergestellt worden sind. Kein Wunder daher, daſs bald nach Erfindung der Buchdruckerkunst diese Predigten in zahlreichen Ausgaben verbreitet wurden. Hierüber näheres weiter unten.

3. **Additiones ad sermones discipuli.** 1430. Handschriftlich in Clm. 7476 und Clm. 12004. Dieser Nachtrag enthält bloß einige Predigten, unter andern **de passione Christi, de dedicatione ecclesiae, de indulgentiis, de duodecim fructibus missae,** die einige Jahre später in die Sammlung der Heiligenpredigten aufgenommen wurden[1]).

4. **Sermones de sanctis.** 1435. Zahlreiche Abschriften dieses Werkes, das 48 Predigten enthält, befinden sich auf der Münchener Staatsbibliothek. Im Vorwort erklärt der Verfasser, er sei ersucht worden, seiner Sammlung sonntäglicher Predigten eine ähnliche Sammlung von Heiligenpredigten folgen zu lassen[2]). Daſs diese

---

[1]) Am Schlusse der paar Predigten heiſst es: Expliciunt addiciones ad sermones discipuli collecte Anno dni 1430 ex diversis libris.

[2]) Rogatus ut post collecturam sermonum de tempore, aliquam collecturam facerem de sanctis per circulum anni, praebui assensum fraterna caritate convictus.



zweite Sammlung aus dem Jahre 1435 stammt, sagt der Verfasser selber am Schlusse des Werkes[1]).

Den Sermones de tempore et de sanctis sind in den gedruckten Ausgaben stets die zwei folgenden Exempelbücher beigegeben.

5. **Promptuarium exemplorum discipuli.** Diese Sammlung von Beispielen, die kein Datum trägt, findet sich, ebenso wie die folgende, in einer ganzen Anzahl Münchener Handschriften.

6. **Promptuarium discipuli de miraculis beatae Mariae virginis.**

Wie bereits bemerkt worden, sind in den gedruckten Ausgaben die beiden erwähnten Beispielsammlungen stets vereinigt mit den unter Nr. 2 und Nr. 4 verzeichneten Predigtcyklen. Von diesem Sammelwerke lassen sich vor 1500 nicht weniger als 46 Ausgaben nachweisen[2]). Von dem Promptuarium exemplorum gibt es auch mehrere Einzelausgaben[3]). Auch nach 1500 wurde das beliebte Predigtwerk noch oftmals aufgelegt. Aus der Zeit nach 1500 besitzt allein die Münchener Staatsbibliothek vierzehn verschiedene Ausgaben. Viele andere Ausgaben, die in München fehlen, sind verzeichnet in Panzers Annales typographici. Mit Recht bemerkt denn auch Cruel (S. 480), dass unter den verschiedenen Predigtmagazinen des ausgehenden Mittelalters Herolts Werk das ‚am meisten gebrauchte‘ war. ‚Was es vor allem populär machte‘, schreibt derselbe Forscher, ‚war die praktische Richtung seines Inhalts, wonach

[1]) In Clm. 15135 heißt es am Schlusse der Predigten: Expliciunt sermones discipuli de sanctis cum aliquibus communibus sermonibus collecti ex diversis sanctorum dictis et ex pluribus libris anno domini 1435. Et si quid in presentibus sermonibus minus bene posui, in hoc me correctioni sancte matris ecclesie et cuilibet caritativo correctori subicio ad emendam. Demnach ist Walthers Behauptung (aaO. S. 487), Herolts Predigten de tempore et de sanctis seien ‚um das Jahr 1440‘ zusammengetragen worden, zu berichtigen. Walther folgt übrigens Cruel (aaO. S. 480), der zudem irrig annimmt, Herolt habe die später zusammengetragenen Predigten in früheren Jahren ‚gehalten‘. Herolt hat seine Predigten bloß für andere Prediger geschrieben; nirgendwo sagt er, dass er sie zuerst gehalten habe.

[2]) Vgl. die Ausgaben bei *Hain*, Repertorium bibliographicum. Nr. 8473—8508; *Copinger*, Supplement to Hain's Repertorium. P. II. Vol. I. London 1898. Nr. 2921—2930.

[3]) *Copinger* Nr. 2931—2935.



der Verfasser sich von allen doctrinären Allgemeinheiten freihielt[1]) und die concrete Wirklichkeit ins Auge fasste, um die herrschenden Fehler und Laster seiner Zeit vor Gericht zu ziehen und die verschiedensten Verhältnisse des bürgerlichen Lebens vom kirchlichen Standpunkte zu beleuchten'. Den praktischen Charakter dieser Predigten haben bereits die Brüder des gemeinsamen Lebens in der von ihnen 1476 zu Rostock besorgten Ausgabe lobend hervorgehoben. Dem Verfasser rühmen sie nach, dass er, was die genaue Kenntnis der Volkssitten betreffe, in scientia vulgi, unter allen neueren ,Sermonisten' unstreitig die erste Stelle einnehme[2]). Die Rostocker Fraterherren kannten den Namen des Verfassers noch nicht; dagegen wird Herolts Name ausdrücklich genannt in der Nürnberger Ausgabe vom Jahre 1480[3]).

7. **Promptuarium de festis sanctorum.** In Clm. 15135, wie in vielen andern Münchener Handschriften[4]). Dies Werk, das kein Datum trägt, auch nie gedruckt worden ist, enthält die Anzeige der Heiligentage, die von den Pfarrern an den Sonntagen für die laufende Woche gemacht werden sollte[5]).

8. **Quadragesimale**, 1435[6]). Enthält eine Predigt für jeden Tag der Fastenzeit. Dies Werk, das in einer ganzen Anzahl

[1]) In dem unten anzuführenden Quadragesimale, 3. Predigt, gibt Herolt einmal an, was man den einfachen Gläubigen predigen solle: Utilia et non subtilia, id est, decem praecepta, articulos fidei, septem sacramenta, et de poenis inferni et gaudiis coeli, quia poenae inferni retrahunt a malis et gaudia coeli inflammant ad bonum.

[2]) Hunc praedicatum iri miretur nemo, cum certissime constet inter modernos sermonistas eum in vulgi scientia tenere principatum. Am Schlusse der Rostocker Ausgabe.

[3]) Am Schlusse heißt es: Finit opus perutile simplicibus curam animarum gerentibus per venerabilem et devotum *Johannem herolt* sancti Dominici sectatorem professum de tempore et de sanctis.

[4]) Am Schlusse heißt es: Explicit promptuarium discipuli de festis intimandis diebus dominicis collectum ex duobus martyrologiis et ex quibusdam sanctorum legendis.

[5]) Über diese mittelalterliche Sitte vgl. Cruel 637.

[6]) In Clm. 26787 heißt es am Schlusse: Explicit quadragesimale discipuli collectum Anno Domini Millesimo CCCC°. 35 ex sermonibus Jacobi Januensis et ex sermonibus Johannis de sto Geminiano et ex articulis passionis Jordani et ex scriptis s. Thome de Aquino et etiam Bonaventure et Scoti, et ex tractatu de tribus partibus penitentie

Münchener Handschriften vorhanden ist, erschien 1489 zu Reutlingen[1]).

9. **Postilla super evangelia dominicalia et de sanctis.** 1437[2]). Diese kurze Erklärung der sonn- und festtäglichen Evangelien befindet sich in mehreren Münchener Handschriften; sie ist indessen niemals gedruckt worden. Dasselbe gilt von der folgenden Schrift.

10. **Postilla super epistolas de tempore et de sanctis.** 1439[3]).

11. **Sermones super epistolas dominicales.** 1444. Merkwürdigerweise sind diese Predigten in den Münchener Handschriften nicht zu finden; doch sind sie mehrmals gedruckt worden[4]).

---

magistri Nicolai dinckelspüll. Et si quid in presentibus sermonibus minus bene posui, in hoc me correctioni ste matris ecclesie et cuilibet caritativo correctori subicio et offero ad emendam.

[1]) Hain (Nr. 8514. 8515) führt nebst der Reutlinger Ausgabe, die in München vorhanden ist, noch eine andere, ohne Ort und Jahr, an.

[2]) In Clm. 26826, aus dem Nürnberger Dominicanerkloster, heißt es am Schlusse: Explicit postilla discipuli super evangelia dominicalia et super evangelia de sanctis secundum sensum literalem collecta Anno Dni 1437 ex postillis et ex sermonibus illorum doctorum, scilicet ex postilla Nicolai de lyra super quatuor evangelistas et ex postilla Nycolai de Gorra super quatuor evangelistas et ex postilla sti Thome de Aquino super Johannem et ex sermonibus Wilhelmi Lugdunensis de tempore et ex sermonibus Jacobi Januensis de tempore et sic de aliis. Et si quid in presenti postilla minus bene posui, in hoc me correctioni ste matris ecclesie et cuilibet caritativo correctori subicio et offero ad emendam. Ganz ähnlich in Clm. 13568, aus dem Regensburger Dominicanerkloster.

[3]) In Clm. 15182 heißt es am Schlusse: Explicit postilla discipuli super epistolas de tempore et sanctis secundum sensum literalem collecta anno dni 1439 ex postillis illorum doctorum, scilicet ex postilla Nicolai de lyra. Et ex postilla Nicolai de gorra. Et ex postilla sti thome de aquino super epistolas pauli et ex glosa ordinaria. Et si quid in presenti postilla minus bene posui, in hoc me correctioni ste matris ecclesie et cuilibet caritativo correctori subicio et offero ad emendam.

[4]) Vgl. *Hain* Nr. 8509—8513; *Copinger* II. 1. Nr. 2936—2939. Am Schlusse der bei Hain verzeichneten Nr. 8510 heißt es: Expliciunt sermones discipuli super epistolas dominicales per circulum anni, collecti Anno MCCCCXLIIII ex sermonibus wilhelmi lugdunensis Episcopi

12) **Applicationes ad sermones secundum proprietates rerum naturalium. 1463.** Eine alphabetisch geordnete Sammlung von Gleichnissen aus der Natur[1]).

Es war dies wohl die letzte literarische Arbeit des fleißigen Ordensmannes. Fünf Jahre später, im Jahre 1468, ist Herolt in Regensburg gestorben[2]).

II.

Da Herolt seine Predigten nicht selber gehalten, sondern sie nur aus verschiedenen Schriften zusammengetragen hat, um damit den Predigern ein Hilfsmittel an die Hand zu geben, so liegt kein Grund vor, den Nürnberger Dominicaner als Prediger zu betrachten und über seine Predigtweise eine Untersuchung anzustellen. Von Wichtigkeit ist es dagegen,. den Inhalt seines Predigtwerkes, das man füglich eine Materialiensammlung nennen kann, etwas näher ins Auge zu fassen. Denn wenn auch diese Predigten nicht so gehalten wurden, wie sie geschrieben waren[3]), so steht doch außer Zweifel, dass zahllose

---

et ex dictis sancti Thome et dictis Iohannis nider doctoris et ex dictis aliorum doctorum catholicorum et ex sermonibus sensati. Cruel setzt die Abfassung dieser Schrift irrig ins Jahr 1440.

[1]) Handschriftlich in Clm. 8132. fol. 111—134. Am Schlusse heißt es: Expliciunt applicationes discipuli ad sermones secundum ordinem alphabeti et secundum proprietates rerum naturalium collecte ex diversis libris doctorum katholicorum Anno dni 1463, ad honorem dei omnipotentis et ad salutem animarum Christi fidelium. Et si quid in presentibus minus bene posui, in hoc me correctioni sancte matris ecclesie et cuilibet caritativo correctori subicio et offero ad emendam. 1467. Wie letztere Zeitangabe mit 1463 sich vereinbaren läſst, mag dahingestellt bleiben. Die Abschrift stammt aus dem Jahre 1474: Scriptum per me Rudolffum haschober capellanum in straubing. Anno 1474. Vielleicht hat dieser Copist eine Abschrift aus dem Jahre 1467 benutzt.

[2]) So Will-Nopitz, Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon VI, 67, ohne nähere Quellenangabe.

[3]) Auch von den Predigten Herolts gilt, was dessen Zeit- und Ordensgenosse Johann Nider von seinen eigenen Sermones de tempore et de sanctis sagt; im Vorwort erklärt letzterer, er habe seine Predigten niedergeschrieben pene sine forma consueta dari sermonibus relinquens futuris, prout libuerit, eorum insistere ornatui. (Aurei sermones totius anni de tempore et de sanctis. Spirae 1479). Diesen Umstand muss

Prediger die Gedanken, die ihnen von Herolt geboten worden, sich angeeignet und dem Volke vorgetragen haben. Es wird daher von Interesse sein, einige dieser Gedanken hier mitzutheilen. Dabei sollen besonders solche Lehren hervorgehoben werden, von denen schon so oft behauptet worden ist, dass man sie gegen Ende des Mittelalters bei der religiösen Unterweisung des Volkes außeracht gelassen habe[1]).

1. Glaube und Liebe. — Herolt hebt wiederholt die Nothwendigkeit und die hohe Bedeutung des Glaubens hervor. Der Glaube, lehrt er, ist der Anfang des Heils, die Grundlage alles Guten; er ist zum Heile unumgänglich nothwendig[2]). Ohne Glauben gibt es keine verdienstvollen Werke, keine heilsamen Tugenden. Das geringste Werk dagegen, das im Glauben und im Stande der Gnade vollbracht wird, gefällt Gott mehr, als alle Werke, die je von Ungläubigen verrichtet worden sind[3]). Ein einziges Vaterunser, das man im wahren Glauben und in der Liebe betet, ist für das Heil wertvoller als alle guten Werke, die ohne Glauben verrichtet werden[4]).

---

man wohl im Auge behalten, wenn man über die mittelalterlichen lateinischen Predigtwerke ein zutreffendes Urtheil fällen will. Schon im Jahre 1520 hat Johann Pauli in der Vorrede zur Übersetzung der lateinischen Predigten Geilers von Kaisersberg bemerkt, dass ‚ein Doctor zu Zeiten ganz anders schreibt in ein Buch und auch darneben anders predigt dem Volk'.

[1]) Da die noch ungedruckten Schriften Herolts von geringerer Bedeutung sind, so wird es genügen, unser Augenmerk auf die gedruckten Schriften zu richten. Es sind folgende Ausgaben benutzt worden: Sermones de tempore et de sanctis cum promptuario exemplorum. Nuremberg 1480; Sermones super epistolas dominicales. Sine loco et anno; Quadragesimale. Reutlingen 1489; Liber de eruditione Christi fidelium. Argentinae 1490. Abkürzungen: Temp. = Sermones de tempore; Sanct. = Sermones de sanctis; Ep. = Sermones super epistolas; Quadr. = Quadragesimale; Liber = Liber de eruditione Christi fidelium.

[2]) Fides est bonorum omnium fundamentum; fides est humanae salutis initium. Sine hac nemo ad filiorum Dei numerum pervenire potest. Temp. Sermo 146.

[3]) Sine fide aliae virtutes nihil sunt quantum ad utilitatem aliquam .. Bona opera non salvant sine fide .. Minimum opus in fide et in gratia factum plus placet Deo quam omnia opera unquam facta ab omnibus infidelibus. Temp. 41.

[4]) Si aliquis tot bona faceret sine fide quot facit totus mundus, non propter hoc haberet regnum coelorum; sed pro uno Pater noster,

Es ist denn auch nothwendig, dass man oft über den Glauben predige und dass die Christen sich im Glauben fleißig üben[1]). Alle Gläubigen, die das verständige Alter erreicht haben, sind unter Todsünde verpflichtet, die zwölf Glaubensartikel auswendig zu lernen; den hierin Nachlässigen darf die hl. Communion nicht gespendet werden[2]).

Unter Glauben versteht Herolt das Fürwahrhalten der von Gott geoffenbarten Wahrheiten[3]). Soll aber dies Fürwahrhalten für das Heil ersprießlich werden, so muss es ein lebendiges sein; dem Glauben müssen sich gute Werke beigesellen[4]).

---

quod diceret in caritate et in vera fide magis haberet regnum coelorum quam pro omnibus bonis operibus quae posset facere extra fidem. Ep. Sermo 2.

[1]) Sciendum quod fides frequenter est praedicanda fidelibus et etiam ab eis diligenter custodienda. Temp. 146. Sowohl in den sonntäglichen Predigten (Serm. 146. 147) als in dem Liber erud. Christi fidel. (Q. 6—R 6) gibt Herolt eine Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses.

[2]) Quilibet christianus cum ad annos discretionis pervenerit, tenetur addiscere et scire symbolum apostolicum. Ergo qui articulos fidei frivole et ex contemptu scire von vellet, cum posset, peccat mortaliter. Et tali non est administrandum sacramentum eucharistiae donec addiscat. Temp. 142. Ähnlich Temp. 41. Liber A 3 a.

[3]) Quid est vera fides? Est credere Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum . . Credere quod Dominus Iesus Christus est verus Deus et homo. Ep. 21.

[4]) Fides debet esse viva et hoc per bona opera. Ep. 21. Man hat jüngst behauptet (Fr. Fricke, Luthers kleiner Katechismus in seiner Einwirkung auf die katechetische Litteratur des Reformationsjahrhunderts. Göttingen 1898. S. 183), dass ‚die vorzügliche Auseinandersetzung über den bloßen Glauben, dass Gott sei, und über den Glauben an oder in Gott' von den böhmischen Brüdern herrühre. Die betreffende Erklärung findet sich indessen schon bei Petrus Lombardus (Sent. lib. III. d. 23) und manchen andern Scholastikern, unter andern auch bei Thomas von Aquin (S. Th. 2. 2. q 2. a. 2). Auf den Lombarden sich stützend, erklärt auch Herolt (Liber Q 6 b): Est differentia inter credere Deo, credere Deum et credere in Deum. Credere Deo est credere vera esse quae loquitur Deus . . Credere Deum est credere quod ipse sit Deus . . Credere in Deum est credendo Deum amare per affectum et credendo in eum ire, scilicet per bonum opus, et credendo ei adhaerere. Auch Professor H. Holtzmann (Die Katechese des Mittelalters, in Zeitschrift

Um wahrhaft gut zu sein, müssen aber die Werke aus der Liebe zu Gott hervorgehen. Dies wird von Herolt sehr oft und in den verschiedensten Wendungen wiederholt. Was nicht aus Liebe geschieht, betont er, ist Gott nicht wohlgefällig und für den Menschen nicht verdienstlich. Man muss daher wohl sich hüten, bloß um des ewigen Lohnes willen oder aus Furcht vor der Hölle Gott zu dienen. Die guten Werke müssen wir verrichten vor allem aus Liebe zu Gott, zur Ehre Gottes[1]). Wohl ist, wie das Verlangen nach dem Himmel, so auch die Furcht vor der Hölle sehr heilsam[2]). Aber bloß aus Furcht vor der Strafe die Sünde meiden, wäre nicht nur nicht christlich; es wäre sogar sündhaft. Es muss indessen bemerkt werden, dass Herolt hierbei nicht eine solche Furcht im Auge hat, die jede Anhänglichkeit an die Sünde ausschließt, sondern eine Furcht, welche nur die Strafe fürchtet, nicht aber die Anhänglichkeit an die Sünde aus dem Herzen entfernt[3]). Eine solche Furcht, die von den Theologen gewöhnlich **serviliter servilis** genannt wird, während Herolt dieselbe einfach **servilis** nennt, muss in der That als sündhaft bezeichnet werden. Herolts Darstellung ist jedoch insofern mangelhaft, als er unterlässt, hervorzuheben, dass es nebst der

für praktische Theologie. Jahrg. XX. 1898 S. 129) nennt die Unterscheidung zwischen credere Deo, Deum und in Deum ‚echt hussitisch‘.

[1]) In omnibus operibus bonis *principaliter* debemus quaerere honorem Dei . . *deinde* salutem animae nostrae . . Diceres an liceat Deo servire propter regnum coelorum et peccata vitare propter poenas inferni? Respondetur quod non. Nam qui *solum* propter regnum coelorum bona operatur, nunquam illuc perveniet post hanc vitam. Et ratio est quia quidquid non fit ex caritate sive in bono faciendo sive in malo obmittendo, non est Deo acceptum nec homini meritorium . . Unde homo debet Deo servire et bona opera facere principaliter ex caritate qua diligere tenetur Deum, et habere spem quod Deus dabit sibi regnum coelorum, si ei ex caritate servierit, et insuper liberabit eum a poenis inferni . . Ideo principale motivum debet esse caritas. Temp. 140. Ähnlich Temp. 108. Ep. 34.

[2]) Temp. 4; Quadr. Serm. 3.

[3]) Reus est *qui vult quod non licet*, sed ideo non facit quia non potest impune fieri; et talia mala quae sic caventur solummodo timore poenae non liberant hominem a poenis aeternis . . Similiter bona quae solo timore fiunt, non ex caritate, non sunt meritoria. Ep. 23.

sündhaften knechtlichen Furcht auch eine heilsame knechtliche Furcht geben kann[1]).

Wie Herolt als Hauptmotiv der guten Werke die Liebe anempfiehlt, so mahnt er auch, Gott zu dienen nicht mit ängstlichem, sondern mit freudigem Gemüthe. Ein einziges Vaterunser, das mit Andacht und Freuden gebetet wird, ist mehr wert, als hundert, die man mit ängstlichem Herzen verrichtet[2]).

2. Innerlichkeit. — Wo Glaube und Liebe als Hauptforderungen des christlichen Lebens aufgestellt werden, kann selbstverständlich von einer bloß äußerlichen Werkheiligkeit, von einem bloß äußerlichen Ceremoniendienste keine Rede sein. Herolt lehrt zudem ausdrücklich, dass es weniger auf die äußere Leistung als auf die innere Gesinnung ankommt[3]). Von der allergrößten Bedeutung sei es auch, dass man die Werke verrichte im Stande der Gnade, mit reinem Herzen. Das geringste Werk, das im Stande der Gnade vollbracht wird, ist wertvoller, als die Werke aller auf Erden lebenden Sünder[4]). Ein armer Mensch, der mit reinem Gewissen das geringste gute Werk verrichtet, gilt vor Gott weit mehr, als der reichste Fürst, der im Stande der Todsünde Kirchen und Klöster erbauen lässt[5]). Nicht auf die äußere Leistung kommt es also an, sondern auf die innere Gesinnung, auf die Reinheit des Herzens.

---

[1]) Er unterscheidet bloß folgende drei Arten von Furcht: timor servilis (bloße Furcht vor der Strafe), initialis (eine mit Liebe verbundene Furcht vor der Strafe), filialis. Ep. 23.

[2]) Non cum anxietate, sed cum hilaritate serviendum est Deo .. Plus valet unum Pater noster cum hilaritate et devotione quam centum cum anxietate. Ep. 4.

[3]) Affectus offerentis plus placet Deo quam munus offerentis. Temp. 13.

[4]) Minimum opus in caritate factum plus est quam opera omnium peccatorum in mundo existentium. Ep. 6.

[5]) Magis est acceptus pauper homo coram Deo, qui in bona conscientia minimum bonum opus facit, quam ditissimus rex vel princeps ecclesias vel monasteria construens et expensas largissimas distribuens et in aliis bonis operibus se exercens, si in se habet maculam mortalis peccati. Plus pauper ille meretur in uno die de praemio coelesti quam dives rex vel princeps vitiosus mille annis. Ep. 51. Unum Pater noster vel una dies ieiunii post confessionem et contritionem plus valet quam mille anni vel quam si totam quadragesimam ieiunarent in uno peccato mortali. Temp. 44.

Die Vollkommenheit, die Heiligkeit des Lebens besteht denn auch nicht in äußerlichen Übungen, in Fasten, Wachen usw., sondern in den Tugenden, in der Demuth, der Geduld, der Keuschheit, der Barmherzigkeit, dem Gehorsam, namentlich aber in der Liebe[1]). Die äußerlichen Übungen sind nur insofern von Wert, als sie zu einem tugendhaften Leben tauglich machen und vom rechten Geiste belebt sind[2]).

Bei dem Gebet und andern Andachtsübungen kommt es vor allem auf die Andacht des Herzens an. Besser ist es, nur ein Vaterunser mit Andacht zu beten, als zehntausend gedankenlos herunterzuleiern[3]). Wer mit großem Verlangen und inniger Andacht der hl. Messe beiwohnt, kann mehr Gnaden erlangen, als der Priester, welcher das Meßopfer darbringt. Eine einzige Messe, die wir im Leben mit Andacht anhören, bringt uns mehr Nutzen, als tausend Messen, die man nach unserem Tode für uns lesen läßt[4]).

---

[1]) Sciendum quod sanctitas vitae non consistit in ieiuniis et vigiliis et exercitiis, sed consistit in virtutibus, scilicet in humilitate, patientia, castitate, misericordia et obedientia . . Perfectio hominis consistit in fervore caritatis. Temp. 18.

[2]) Ista exteriora exercitia in tantum sunt laudabilia, in quantum hominem disponunt ad virtutes. Temp. 18. Quilibet homo magis habet curare de virtutibus quam de cerimoniis et exercitiis corporalibus. In virtutibus enim et non in exterioribus actibus principaliter consistit meritum nostrum et salus nostra. Cerimoniae nostrae exteriores et corporales exercitationes in vigiliis et ieiuniis et ceteris huiusmodi sunt instrumenta perveniendi ad illa interiora; quae non sunt laudabilia nisi in ordine ad illum finem aut quantum a bonis actibus interioribus imperantur. Unde quilibet christianus toto conatu suo debet virtuosam vitam habere. Ep. 44. Bemerkenswert ist auch, was Herolt von der Nothwendigkeit der Nachfolge Christi sagt: Qui Christum non sequitur, non est verus christianus. Temp. 15.

[3]) Debes orare cum contritione et devotione; quia unum Pater noster cum contrito corde et devote dictum placet Deo plus quam decem millia Pater noster sine devotione. Temp. 122.

[4]) Qui cum magno desiderio et devotione audit missam, maiorem gratiam interdum potest consequi quam ipse sacerdos celebrans missam, quia sacerdotes quandoque non sunt ita bene dispositi et devoti, sed distracti et indevoti . . Secundum Anselmum una missa in vita hominis cum devotione audita plus valet quam mille post mortem. Sanct. 48.



3. Heil aus Gnade. — Dass alles menschliche Heil auf der Gnade beruht und durch die erlösende Thätigkeit Christi bedingt ist, lehrt Herolt schon in dem ersten Satze, mit dem er sein vornehmstes Predigtwerk beginnt[1]). Dieselbe Wahrheit wird dann von ihm oft wiederholt. Ohne Gnade, lehrt er, können wir nichts Heilsames thun[2]). Nur die Gnade Gottes befähigt uns, Gutes zu denken, zu wollen und zu vollbringen[3]).

Vor allem ist die Gnade nothwendig zur Rechtfertigung des Sünders, die von Herolt als ein Werk größter Macht, tiefster Weisheit und freigebigster Güte bezeichnet wird[4]). Wohl kann und muss der Sünder auf die Gnade der Rechtfertigung durch Hinwegräumen der Hindernisse sich vorbereiten[5]). Aber selbst diese Vorbereitung kann nur mit Hilfe der Gnade geschehen[6]). Da man zuvor gerechtfertigt und im Stande der Gnade sein muss, um verdienstlich wirken zu können, so kann die Gnade der Rechtfertigung nicht verdient werden[7]).

---

[1]) Egregius doctor noster sanctus Thomas de Aquino dicit quod nulla actio sit perfecta sive meritoria nisi fuerit per gratiam Dei illuminata . . Christus Iesus est causa omnium gratuitarum actionum. Temp. 1.

[2]) Sine gratia nihil possumus facere; de quo dicit Apostolus: Gratia Dei sum id quod sum; quasi diceret: Totum quod est virtuosum atque meritorium, hoc totum habeo ex gratia Dei. Ep. 35.

[3]) Nos non sumus sufficientes ad bene operandum. Nam secundum Bedam tria sunt in bono opere: cogitare, deinde velle et perficere. Gratia Dei primum operatur in nobis sine nobis, immittendo bonam cogitationem nos praeveniendo; secundum nobiscum, quia immittendo bonam cogitationem nos sibi per consensum coniungit; tertium per nos facit, quia facultatem ad opus tribuit. Ep. 39.

[4]) Ep. 39.

[5]) Homo debet facere quod in se est, tunc Deus administrabit sibi gratiam suam. Daher sagt Augustinus: Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te. Ep. 35.

[6]) Sine gratia Dei homo non potest se praeparare ad gratiam . . Oportet ergo quod omnis gratia a Deo veniat. Der Mensch muss der zuvorkommenden Gnade mit Freiheit folgen. Quo facto poterit gratiam gratum facientem habere, quia hoc est ad gratiam se habilitare. Ep. 45.

[7]) Gratia quae facit de impio pium, datur sine meritis. Ep. 45. An einer andern Stelle (Ep. 35) sagt Herolt, dass man die Gnade der Rechtfertigung merito congruo verdienen könne; darunter versteht er aber, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, mit andern Scholastikern, die oben erwähnte Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

Ist aber einmal der Mensch gerechtfertigt, dann kann er den Himmel verdienen[1]).

Allerdings können wir nur mit Gottes Beistand verdienstlich wirken. Alles Verdienst beruht auf der Gnade. Wenn daher Gott uns belohnt, so krönt er nur seine Gaben[2]). Überdies gründet sich all unser Verdienst auf das Leiden Christi. Wir müssen daher recht demüthig sein, uns selbst als unnütze Diener betrachten und nicht auf eigene Verdienste unser Vertrauen setzen[3]). Die Hoffnung, dass Gott uns einst in den Himmel aufnehmen werde, soll sich nicht auf unsere eigenen Verdienste, sondern auf die Verdienste Christi stützen[4]). Es ist denn auch an den Sterbenden die Frage zu stellen, ob er freudig glaube, dass er nicht wegen eigener Verdienste, sondern wegen des Leidens Christi, von dem alles menschliche Heil abhänge, selig werden könne[5]).

Da alles Heil auf dem Leiden Christi beruht, so soll jeder Christ täglich mit dankbarem Herzen dieses Leidens eingedenk sein[6]). Nach Albert dem Großen ist das andächtige Betrachten des Leidens Christi mehr wert, als wenn man ein ganzes Jahr hindurch bei Wasser und Brot fasten oder sich täglich geißeln würde[7]). Eine

---

1) Gratia salvans datur pro meritis. Ep. 45.

2) Deus in nobis nihil praeter sua dona coronat. Ep. 51. Deus dat iustis regnum coeleste ex sua misericordia, quia propter merita nostra parum tenetur nobis, imo nihil de condigno. Nam si etiam aliquid boni facimus, plus tamen tenemur Deo. Temp. 97.

3) Nullus ergo confidat de meritis suis, quia omne meritum nostrum consistit in passione Christi et merito Christi et in misericordia ipsius. Liber K 4 b.

4) Hanc fiduciam non debemus habere ex nostris meritis, sed ex meritis Iesu Christi . . Ipse nobis per suam passionem ianuam coeli reseravit . . Nos christiani firmiter in Deum sperare debemus, quia ipse est qui salvos facit sperantes in se. Temp. 73. Ähnlich Temp. 122. Liber A 7 b.

5) Infirmus interrogandus est an credat et gaudeat de hoc quod debet pervenire ad vitam aeternam non propter merita propria . . sed propter meritum passionis Iesu Christi, in quo merito consistit omnium hominum salus. Temp. 135.

6) Quilibet debet omni die regratiari et memorari passionem Christi. Temp. 5.

7) Meditatio passionis Christi plus valet quam si integrum annum ieiunaret quis in pane et aqua, vel si quotidie virgis et flagellis caederetur. Temp. 17.

öftere und fromme Betrachtung dieses Leidens bringt dem Menschen mehr Nutzen, als wenn die Mutter Gottes mit allen Heiligen für ihn bitten würde[1]).

4. Lehre über die Reue. — Sehr entschieden betont Herolt vor allem die Nothwendigkeit der Reue. Ohne wahre Reue lehrt er, gibt es keine Verzeihung der Sünden[2]). Würdest du auch alle deine Güter Gott aufopfern, würdest du alle Armen erhalten, zahllose Klöster und Kirchen bauen, so könntest du Gott nicht gefallen, wenn du deine Sünden nicht bereuen würdest[3]). Nichts ist für den Sünder vortheilhafter, als die begangenen Sünden zu bereuen und in Zukunft nicht mehr zu sündigen. Dies ist viel nützlicher für ihn, als wenn täglich so viel Messen für ihn gefeiert würden, als Sterne am Himmel glänzen, nützlicher, als wenn alle Heiligen für ihn bitten würden, nützlicher, als wenn täglich die Engel, ja die Mutter Gottes selber mit ihm sprechen würden[4]). Kein Geschöpf im Himmel und auf Erden, nur die Buße vermag den Sünder mit Gott zu versöhnen[5]). Wie thöricht handeln daher jene unverbesserlichen Sünder, die sich mit dem Gedanken trösten, dass sie nach ihrem Tode in einem Kloster beerdigt werden. Möge auch ihr Leib in geweihter Erde ruhen, ihre Seele wird dennoch in der Hölle begraben[6]).

---

[1]) Continua et devota meditatio passionis Christi est homini magis salutifera, quam si beata Maria cum omnibus sanctis pro ipso intercederent. Temp. 48.

[2]) Sine vera contritione nullum peccatum dimittitur. Temp. 43. Sine vera contritione nullo modo fit remissio peccatorum. Liber S 3 a. Ähnlich Temp. 8. Quadr. 10.

[3]) Nihil est quod Deo tantum placeat inter omnia in peccatore sicut poenitere et amplius a peccatis cessare. Hoc probatur, quia si dares Deo omnia bona temporalia quae habes, et omnes pauperes pasceres et infinita monasteria et ecclesias construeres, Deo non places, nisi poeniteas. Liber S 2 a.

[4]) Nihil homini peccatori utilius quam a peccato cessare et poenitere, et non sibi esset tam utile quod quotidie pro eo tot missae decantarentur quam stellae sunt in coelo, et omnes sancti pro eo interpellarent . . imo si quotidie angeli . . loquerentur ei . . imo si beata virgo loqueretur ei. Liber S 2 b.

[5]) Nulla creatura neque in coelo neque in terra, non omnes martyres neque apostoli neque prophetae neque confessores neque virgines, sed sola poenitentia placat Deum peccatori. Liber S 2 b.

[6]) Anima eius in inferno sepelitur, et cadaver vult sepeliri in loco sacro. Ep. 6.

Zur wahren Reue ist erfordert, dass man die Sünden von Herzen bereue und verabscheue und sich fest vornehme, dieselben in Zukunft zu meiden, dass man bereit sei, das begangene Unrecht wieder gut zu machen, ungerechtes Gut wieder zu erstatten, den Feinden zu verzeihen und die nächste Gelegenheit zur Sünde aufzugeben[1]. Die Reue muss innerlich sein; sie muss aus dem Herzen kommen[2]. Sie muss auch über alles sein, d. h. man muss die Sünde mehr verabscheuen, als alle zeitlichen Übel[3]. Es ist zudem erfordert, dass man die Sünden bereue wegen Gott, aus Liebe zu Gott, nicht bloß aus Furcht vor der Strafe.

In jüngster Zeit ist von verschiedenen protestantischen Theologen behauptet worden, dass beim Ausgang des Mittelalters die Lehre von der attritio, der Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe, der herrschenden Beicht- und Bußpraxis zugrunde lag. Dass diese Ansicht ganz irrig sei, ist bereits von katholischer Seite wiederholt hervorgehoben worden. Auch Herolt, dessen ‚Weisheit wohl ein halbes Jahrhundert hindurch von tausenden von Kanzeln sich hat hören lassen dürfen', liefert hierfür ein vollgiltiges Zeugnis. Er spricht wohl sehr oft von der Reue, die zum Empfang des Bußsacraments erfordert sei, aber niemals spricht er von der attritio[4]. Er begnügt sich

[1]) Temp. 43. Liber S 3 a. Quadr. 10.

[2]) Contritio debet ex vero et amaro corde procedere. Temp. 8.

[3]) Dolor contritionis, quantum ad interiorem displicentiam, debet esse maior omni dolore qui temporaliter potest homini accidere, etiam si omnia bona temporalia perderet. Liber S 3 a. Ähnlich Temp. 43. Quadr. 6.

[4]) Herolts Ordensgenosse Johann Nider (Preceptorium divine legis. Sine loco et anno. Tertium Praeceptum. Cap. 8.) spricht wohl von der attritio, aber auch er verwirft die Reue aus bloßer Furcht. Zur Reue, lehrt er, wird unter andern erfordert *Dei dilectio super omnia*, quia talis dilectio Dei est causa detestationis peccatorum finaliter propter Deum et in quantum sunt Dei offensiva . . Ex quo patet *quod si homo peccata sua solum detestaretur propter timorem poenae amissionis vitae aeternae*, in quantum sibi illud esset incommodum, ibi sistendo sine ulteriori relatione in Deum, tunc homo solum quaereret suum commodum et nullo modo quaereret Deum et illius honorem, nec talis detestatio esset actus virtutis, quia non circumstantionata debito fine, et per consequens non informaretur gratia nec fieret contritio, imo nullum tolleret peccatum, imo ipsa esset vitium et actuale peccatum, quia circumstantionata

gewöhnlich, eine wahre Reue, **veram contritionem**, zu fordern. Weit entfernt, die Reue aus bloßer Furcht zu befürworten, erklärt er vielmehr ausdrücklich, dass eine solche Reue nicht genüge. Ein reicher Mann, der viele Sünden begangen, so erzählt er in einer seiner Predigten, empfieng auf dem Todbett die Sterbsacramente und wurde nachher mit großem Pomp begraben. Einige Tage später erschien er einem Freunde und meldete diesem, dass er verdammt sei. Aber du hast doch mit Andacht die hl. Sterbsacramente empfangen, sagte ihm der Freund. Allerdings, erwiderte der andere; allein ich habe alles nur aus Furcht vor der Hölle gethan, nicht aus Liebe; darum war alles vergebens[1]). Herolt mahnt denn auch, man solle dafür sorgen, dass die Sterbenden ihre Sünden bereuen nicht bloß aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem aus Liebe zu Gott[2]). Um würdig das hl. Bußsacrament zu empfangen, lehrt er, muss man vor der Absolution des Priesters durch vollkommene Reue bereits von Gott die Nachlassung der Sünden erhalten haben[3]). Der mittel-

---

indebito fine, et per consequens non esset *attritio vera*, quae de congruo meretur gratiae infusionem et peccatorum remissionem, sed esset actualiter offendens, et ita mereretur poenam. Ist die Reue, wie sie sein soll, tunc mox informatur caritate et fit *contritio*. Et in eodem instanti Deus multa bona confert poenitenti, *non ex valore contritionis praecise seu attritionis, sed propter meritum passionis Christi* .. quia sua passione nobis meruit quod quando homo *in fide Christi* et *propter Deum* detestatur peccata secundum modum praemissum, tunc Deus dimittit ea propter hoc quod Dei filius sibi dilectissimus pro peccatis istis sicut pro omnibus aliis mortuus est.

[1]) Omnia quae feci, feci ex timore mortis et poenae inferni et extremi iudicii, et non ex caritate; ergo omnia illa nihil mihi prosunt ad salutem. Sed si ex caritate illa fecissem, salvus factus fuissem; sed quia illa ex solo timore feci, ideo mihi nihil profuerunt, quia sola caritas liberat hominem a morte. Temp. 156. Ein anderes, aber ganz ähnliches Beispiel in Liber F4a.

[2]) Interrogandus est (infirmus) an doleat de hoc quod Deum saepius offendit peccando, non ex timore mortis vel poenae inferni vel extremi iudicii, sed doleat ex caritate qua tenetur Deum super omnia diligere .. Si infirmus responderit quod doleat de offensione Dei, et non ex timore mortis vel poenae inferni, sed ex mera caritate .. signum est salutis. Temp. 135.

[3]) Quilibet volens confiteri debet ante confessionem contritionem habere et sic iustificatus accedere ad confessionem aut ad minus in

alterliche Dominicaner war demnach bezüglich der Reue, hierin dem Lombarden folgend, viel strenger als die heutigen katholischen Theologen.

Bemerkenswert ist auch, wie nachdrücklich Herolt fordert, dass mit der Reue Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit sich verbinde. Ohne dies Vertrauen, ohne die feste Zuversicht, dass Gott in seiner Güte uns die Sünden verzeihen werde, wäre alle Reue und alles Beichten umsonst[1]). Wie Herolt sehr oft die Liebe zu Christus anempfiehlt, so mahnt er auch öfters, dass man sein ganzes Vertrauen auf Christus setze[2]).

5. Ablass. — Herolt spricht in seinen Schriften nur ganz selten vom Ablass. In dem umfangreichen katechetischen Werke de eruditione Christi fidelium widmet er diesem Gegenstande, bei Erklärung des elften Glaubensartikels, bloß einige Zeilen. Auch in den Sermones de tempore (Sermo 13) wird der Ablass nur flüchtig erwähnt; dagegen widmet Herolt demselben eine eigene Predigt in den Sermones de sanctis (Sermo 46). Kurz und bündig wird hier die herkömmliche Lehre dargestellt. Der Ablass, erklärt Herolt im Anschluss an Thomas von Aquin, ist nichts anderes

confessione et ante sacerdotalem absolutionem, alias confessio non esset sibi salutaris et indigne susciperet sacramentum poenitentiae. Quadr. 6. Herolt hat diese Stelle wörtlich aus einer Schrift des Nicolaus von Dinkelsbühl entnommen: Tractatus de poenitentia, handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek, Cod. lat. 18639, fol. 131a. Vgl. auch Temp. 145: Secundum doctores, qui scienter absolvit aliquem quem coram Deo probabiliter aestimat vel scit non esse absolutum, ipso facto peccat mortaliter.

[1]) Qui vult vere conteri debet habere humilitatem in seipso et displicentiam peccatorum et totam fiduciam in Deo. Unde Ambrosius: Non potest agere poenitentiam, qui non sperat indulgentiam. Imo si quis centies confiteretur, si non haberet spem quod Deus ex sua misericordia velit sibi omnia peccata sua indulgere, nullam indulgentiam consequeretur. Unde Augustinus: Poenitentia quae ex fiducia non procedit, inutilis et sterilis manet. Temp. 29. Ähnlich Temp. 9. 43. 122. Liber A 7 b. S 4 b. Quadr. 1. 16.

[2]) Ad illum pastorem (Christum) debemus habere bonam et firmam spem quod velit nostri misereri et nos salvare. Ep. 22. Vgl. Ep. 39. Hier wird zwischen gutem und falschem Vertrauen unterschieden; gut ist das Vertrauen desjenigen, qui totam confidentiam suam solummodo ponit in Deum, sperans hic gratiam, misericordiam et veniam peccatorum suorum consequi ex misericordia Dei.

als eine Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen, die nach bereits vergebener Sündenschuld hier oder im Fegfeuer noch abzubüßen sind[1]). Dies gilt sowohl vom partiellen oder unvollkommenen, als von dem allgemeinen oder vollkommenen Ablasse. Durch den unvollkommenen Ablass wird ein Theil der zeitlichen Sündenstrafen nachgelassen; der vollkommene Ablass dagegen, der vom Papste ertheilt wird, gewährt Nachlass aller Sündenstrafen[2]). Um den Ablass zu gewinnen, muss man im Stande der Gnade sein; wer daher eine Todsünde auf dem Gewissen hat und diese Sünde nicht bereut und beichtet, kann des Ablasses nicht theilhaftig werden[3]).

Aus Herolts Werken, wie aus so manchen andern mittelalterlichen Schriften, ersieht man auch, dass man im Mitttelalter unter dem sogenannten Ablass von Schuld und Strafe oft nichts anderes verstanden hat, als einen vollkommenen Straferlass. So sagt Herolt einmal, dass die Ordenspersonen, nach der Ansicht mancher Lehrer, bei ihrer Profess einen Ablass von Schuld und Strafe gewinnen[4]). An anderen Stellen erklärt er aber, im engsten Anschlusse an

---

[1]) Indulgentia nihil aliud est quam remissio poenae pro peccatis debitae. Unde S. Thomas (In IV Sent. dist. 20): Indulgentiae valent ad remissionem poenae residuae post contritionem et confessionem.

[2]) Si est indulgentia ad dimidiam partem vel ad quartam vel ad septimam partem peccatorum *quoad poenam*, tunc in tantum valet quantum valet poenitentia facta sufficiens pro tantorum peccatorum quantitate. Et ideo de ista portione non habebit poenam in hoc saeculo neque in futuro.. Similiter si sonant indulgentiae ad totum cumulum peccatorum, tunc omne debitum aufertur, nec pro hoc amplius habebit poenam .. Unde papa potest dare indulgentias prout vult, vel pro toto vel pro parte. Circa quod quaeritur, quid sit de illo qui consequitur generalem indulgentiam positam per papam. Respondetur secundum Hostiensem: Statim in coelum evolat, si in tali statu decedat. Hieraus ersieht man aufs Neue, was zu halten sei von der Behauptung Briegers (vgl. Zeitsch. f. kath. Theol. XXIII, 53; XXIV, 185): ‚Man wende nicht ein, wir fänden oft genug in den Predigten des 15. Jahrhunderts die genaueste Aufklärung über den Ablass als eitel Erlass der zeitlichen Strafen. Denn da ist überall von dem Partialablass, nicht aber von dem Plenarablass des Papstes die Rede'.

[3]) Indulgentiae non prosunt existenti in quocunque mortali peccato de quo non est contritus nec confessus nec habet propositum dimittendi.

[4]) Ep. 19.

Thomas von Aquin (2. 2. q. 189. a. 3 ad 3), diesen Ablass, den die Ordenspersonen bei der Professablegung gewinnen, als einen vollkommenen Straferlass[1]). Noch verdient hervorgehoben zu werden, dass Herolt an den Stellen, wo er vom Ablass spricht, niemals den Ablass für die Verstorbenen erwähnt; auch in den Predigten, worin er auseinandersetzt, wie man den Seelen im Fegfeuer helfen könne[2]), wird nichts vom Ablass gesagt. Bloß in seinem Exempelbuch erzählt er einmal von einem Ablassprediger, der den Kreuzzugsablass auch als nützlich für die Abgestorbenen angepriesen habe[3]).

6. Ehestand und weltliche Berufsarbeit. — Noch in jüngster Zeit ist von verschiedenen protestantischen Autoren behauptet worden, dass man im Mittelalter wegen einseitiger Bevorzugung des Ordensstandes und der Jungfräulichkeit den Ehestand und die schlichte Berufsarbeit nicht zu würdigen wusste. Erst Luther habe die Ehe als eine von Gott gewollte Naturordnung sowie die weltlichen Berufe wieder zu Ehren gebracht[4]). Solchen durchaus unhistorischen Behauptungen gegenüber[5]) ist es von Interesse, zu vernehmen, wie Herolt über die

---

[1]) Temp. 13. 121. Sanct. 24.

[2]) Temp. 160. Sanct. 41.

[3]) Promptuarium exemplorum. Litera J. Exemplum 14. Vgl. Zeitsch. f. kath. Theol. XXIV 28.

[4]) Letzthin hat ein protestantischer Theologe (K. Eger, Die Anschauungen Luthers vom Beruf. Gießen 1900) sogar behauptet, Luther habe ‚den Begriff des Berufs gefunden, bezw. auf Grund der Offenbarung Jesu Christi wieder entdeckt'; nach katholischer Auffassung seien die weltlichen Berufe, insbesondere der Ehestand, von Gott bloß ‚geduldet', während dieselben von Luther als ‚Ordnungen Gottes' betont werden. Vgl. hierzu meine Bemerkungen im Katholik 1902. I. 327 ff. Über ähnliche Entstellungen der katholischen Lehre von dem Ehestand und den weltlichen Berufen vgl. die treffliche Schrift von J. Mausbach, Die katholische Moral. Köln 1901. S. 113 ff.

[5]) Der Dominicaner Johann Nider (Preceptorium divine legis. Sine loco et anno. Sextum Praeceptum. Cap. 4, de actu coniugali) zählt einmal die Fälle auf, in welchen der eheliche Act tugendhaft und verdienstlich sei; dieser Act könne sogar zu einem Acte der Religion und des Gottesdienstes werden, quando fit solum causa prolis procreandae et religiose educandae ad ampliandum cultum divinum; et si tunc assunt aliae debitae circumstantiae, est actus virtutis quae dicitur *religio*. So wenig dachte man daran, den Ehestand als etwas bloß von Gott ‚Geduldetes' hinzustellen!

Ehe und die weltliche Berufsarbeit sich ausspricht. In einer seiner sonntäglichen Predigten, die ausführlich von der Ehe und den Pflichten der Eheleute handelt, lehrt der Dominicaner unter anderm, dass der eheliche Orden den Orden der Benedictiner, Franciscaner und Dominicaner insofern übertrifft, als er von Gott selber eingesetzt worden ist[1]). In einer andern Predigt zeigt Herolt, mit welcher Ehrfurcht die Brautleute, insbesondere durch reumüthige Beichte, auf die Ehe sich vorbereiten sollen. Ist doch die Ehe ebenso gut ein Sacrament wie die Eucharistie. Wie man daher auf den Empfang der hl. Communion sich sorgfältig vorbereitet, so soll man auch der Abschließung der Ehe eine würdige Vorbereitung vorangehen lassen[2]). Herolt unterlässt auch nicht hervorzuheben, dass die Eheleute ihre Regel noch viel weniger brechen dürfen als die Ordensleute[3]).

Bei dieser Gelegenheit soll auch ein Vorwurf erwähnt werden, den man in jüngster Zeit gegen Herolt erhoben hat. Der protestantische Theologe W. Walther hat in einem eigenen Aufsatze darzulegen gesucht, wie in Herolts Predigten ‚die geschlechtlichen Verhält-

---

[1]) Deus matrimonium honoravit primo in hoc quod ipse per se illud instituit. Et quantum ad hoc ordo matrimonialis praecellit alios ordines; nam sicut S. Benedictus instituit ordinem nigrum, et S. Franciscus ordinem minorum et S. Dominicus ordinem praedicatorum, sic Deus instituit matrimonium. Temp. 25.

[2]) Ante inchoationem nuptiarum sponsus et sponsa diu deberent se praeparare per contritionem et confessionem, ut digne hoc sacramentum inchoarent et susciperent. Nam matrimonium est tam bene sacramentum sicut eucharistia; ergo sicut homines se praeparant tempore Paschae ad perceptionem eucharistiae, sic et inchoationem matrimonii debet praecedere digna praeparatio. Et ratio huius est, quia quicunque unum de septem sacramentis recipit in peccato mortali, peccat mortaliter. Temp. 26. Ähnlich Liber 73b.

[3]) Si monachus professus aliquem ordinem alicuius sancti peccat transgrediendo ordinem quem iste sanctus instituit, quid tunc dicendum de illis qui transgrediuntur ordinem quem Deus per semet instituit, scilicet matrimonium, quod est unum de septem sacramentis? Temp. 85. Ähnlich Liber F3a. Ganz dieselben Lehren über die Ehe wurden auch von westfälischen Predigern vorgetragen. Vgl. Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Münster 1900. S. 180.

nisse behandelt werden'[1]). Das Ergebnis seiner Untersuchung hat er in folgenden Worten zusammengefaßt: ‚Die Freiheit, welche sich Herolt erlaubt, ohne jemals anzunehmen, daß seine Zuhörer wenigstens eine Entschuldigung für dieselbe erwarteten, ist unvergleichlich viel größer als die, welche uns bei Luther auffällt. Nicht sehr viele seiner Predigten sind frei von solchen Ausdrücken, welche heute aufs sorgfältigste vermieden werden'. Daß letztere Behauptung eine große Übertreibung enthält, wird jeder bestätigen können, der sich die Mühe geben will, Herolts Predigten einzusehen. Allerdings gestattet sich der Dominicaner hier und da eine Freiheit, die man heute auf der Kanzel nicht dulden würde. Man darf indessen nicht übersehen, daß Herolt selber diese Predigten nicht gehalten hat; von ‚seinen Zuhörern' kann also keine Rede sein. Er wollte bloß den Predigern ein Hilfsmittel darbieten. Darum hat er auch seine Predigten in lateinischer Sprache geschrieben. Ein Theologe aber, der in lateinischer Sprache für Geistliche schreibt, kann selbstverständlich viel freier sich ausdrücken, als ein Prediger, der in deutscher Sprache zum Volke spricht. Fl. Landmann, der vor kurzem eine recht gründliche Schrift über das mittelalterliche Predigtwesen in Westfalen veröffentlicht hat, bemerkt darin, daß sich wohl bezüglich des sechsten Gebotes in den mittelalterlichen Predigtwerken manches findet, was uns unpassend vorkommt. ‚Allein, es ist auch wohl zu bemerken, daß wir lateinische Predigtmagazine vor uns haben; in den Sammlungen deutscher Predigten sind mir solche Ausführungen nicht begegnet. Dieses läßt darauf schließen, daß dieselben im Vortrag im allgemeinen wenigstens vermieden wurden und nur in den lateinischen Hilfswerken in so auffälliger Form vorkamen'[2]).

Herolt hat übrigens selber bei Besprechung schwerer Sünden gegen das sechste Gebot den Predigern auf diesem Gebiete wiederholt Vorsicht anempfohlen; so in der bereits erwähnten Predigt über den Ehestand[3]), so auch in einer andern Predigt, die

---

[1]) Das sechste Gebot in J. Herolts Predigten, in der Neuen kirchlichen Zeitschrift. Jahrg. III. Erlangen 1892. S. 485—499.

[2]) Landmann 156.

[3]) Bei Erwähnung der Sünde contra naturam im Ehestande sagt er: Istud est maximum peccatum, ita quod praedicator propter sui turpitudinem *non audet tale nominare* . . Istud peccatum clamat in coelum propter sui enormitatem . . Unde *caute est de hoc peccato*



eingehend von den Sünden der Unkeuschheit handelt. Hier heißt es am Schlusse der Predigt nach einigen Ausführungen über die sodomitische Sünde: ‚Es ist aber zu wissen, dass man von diesem schlimmsten Laster in Predigten sehr vorsichtig reden muss, und auch der Beichtvater soll in der Beichte bezüglich dieses Lasters sich vorsichtig verhalten, damit er nicht jemandem ein Ärgernis oder einen Anlass zur Sünde gebe‘[1]).

Noch einen andern Vorwurf hat Walther gegen Herolt erhoben, den Vorwurf nämlich, dass der Dominicaner in den Predigten, die von den Sünden gegen das sechste Gebot handeln, sich diesem Laster gegenüber gleichgiltig zeige: ‚Was diese Predigten so unerträglich macht, ist die scholastisch classificierende Art, die für gewöhnlich gleichgiltige, von allem Sündengrauen so ferne Weise der Behandlung‘ (S. 491). Ein ganz unberechtigter Vorwurf, da Herolt gewöhnlich mit großem Ernst und großer Schärfe die Sünden gegen das sechste Gebot verurtheilt. Dies geht auch aus der Stelle hervor, auf welche sich Walther vornehmlich beruft. An dieser Stelle soll der Dominicaner ‚weitläufig‘ darüber reden, dass die fornicatio simplex gegen die Meinung einiger doch auch unter die Todsünden zu rechnen sei. Hätte Walther die unten abgedruckten, nicht sehr weitläufigen Ausführungen dem Leser mitgetheilt, so hätte dieser leicht entscheiden können, ob man in der That berechtigt sei, von einer gleichgiltigen Behandlung jener Sünde zu sprechen[2]).

loquendum, ne quis in hoc scandalizetur. Temp. 25. Ähnlich Liber F 4 b. Bezüglich derselben Sünde sagt auch Herolts Ordensgenosse Johann Nider (Preceptorium divine legis. Sextum Praeceptum. Cap. 2): Praedicando de hoc vitio publice debet quilibet cautus esse et tantum in genere de ipso loqui, taliter tamen quod qui rei sunt ex hoc valeant cognoscere culpam suam, sed species et modos huius turpitudinis non expedit coram populo particulariter explicare, *ne purae aures maculentur et ne quis facere discat quod ignorabat.*

[1]) Sed sciendum est quod *valde caute est loquendum in sermonibus de illo pessimo vitio*, et etiam confessor debet se caute habere de hoc vitio in confessione, ne cui scandalum vel occasionem peccandi praebeat. Temp. 85.

[2]) Licet quidam dixerint fornicationem simplicem non esse peccatum mortale, hoc tamen secundum doctores sacrae theologiae . . est falsum et impossibile propter duo: 1. Quia simplex fornicatio invenitur in lege divina prohibita . . 2. Quia nihil a participatione coe-

Wenn aber Walther am Schlusse seines Aufsatzes meint: ‚Wir brauchen wohl nicht erst die Frage aufzuwerfen, ob Luther mit seiner Behandlung des sechsten Gebotes sich vor dem beliebten Herolt sehen lassen dürfe', so hat schon Pastor hierauf erwidert, ‚dass der Inhalt der Heroltschen Predigten keineswegs gegen das Sittengesetz verstößt, während sich von Luthers analogen Äußerungen leider nicht das Gleiche sagen lässt'[1]). Man lese nur Luthers deutsche ‚Predigt vom ehelichen Leben'[2]), bezüglich deren auch der Consistorialrath A. Ebrard in einer Polemik mit Janssen zugestehen musste, Luther habe sich darin ‚ohne Frage in einigen Ausdrücken und Gedanken verhauen'[3]).

Luthers Predigt vom ehelichen Leben enthält indessen, nebst höchst bedenklichen Ausführungen[4]), auch verschiedene schöne Stellen,

lestis regni excludit nisi peccatum mortale; sed propter simplicem fornicationem excluditur quis a regno coelorum, ut patet per Apostolum, Ephes. 5, 5. Ex hoc patet quod luxuria est magnum peccatum, quia nunquam potest scienter et voluntarie fieri sine peccato mortali . . Ponamus quod aliquis nullum malum cogitaverit sive fecerit et omnia bona egerit quae excogitari possunt, et nisi semel fornicetur, et sic decedat sine contritione, confessione et poenitentia, de necessitate damnabitur. Etiam si omnes missae usque ad finem mundi pro eo solo ab ecclesia celebrarentur, non liberarent illum a morte aeterna, et propter istam brevem delectationem occidit suam propriam animam et privat se societate Christi et Mariae et omnium sanctorum et angelorum, et dat seipsum in potestatem omnium daemonum et ad aeternum supplicium. Et sic pro uno actu fornicationis tot annis ardebit in inferno quot regnabit Christus in coelo, quia aeternaliter. Temp. 85. Und das nennt Walther eine ‚gleichgiltige Behandlung!'

1) Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes. Bd. I. 18. Aufl. 1897. S. 45, Anm. 4.

2) Luthers Werke. Erlanger Ausgabe. XX 57 ff.

3) Janssen, Ein zweites Wort an meine Kritiker. Freib. 1884. S. 111.

4) Hierzu gehört auch die Schärfe, mit welcher Luther die Unwiderstehlichkeit des Geschlechtstriebes betont: ‚Also wenig als in meiner Macht steht, dass ich kein Mannsbild sei, also wenig steht es auch bei mir, dass ich ohne Weib sei, usw.' Anders schreibt hierüber Herolt: Sciendum est quod illi qui dicunt se non posse caste vivere nec ab actu luxuriae posse abstinere, loquuntur contra veritatem fidei, quia cum adiutorio Dei quilibet homo potest a luxuria se continere, et oppositum tenere sapit haeresim. Cum igitur quis audet dicere quod etiam cum ad-

unter andern jene, worin auseinandergesetzt wird, dass alle, auch die geringfügigsten Beschäftigungen der Eheleute, sofern sie in christlicher Gesinnung vollbracht werden, vor Gott einen hohen Wert haben. Man hat schon oft diese Stelle lobend hervorgehoben, gleich als ob Luther, indem er betonte, dass das Kind wiegen, die Windeln waschen usw. gottgefällige Werke seien, etwas Neues gelehrt hätte. Allein Luther hat hierin nur einem echt katholischen Gedanken Ausdruck gegeben. Lange vor Luther hatte der Dominicaner Herolt ganz dasselbe gesagt[1]).

Herolt weiß auch die irdische Berufsarbeit als gottgewollte Ordnung nach Gebür zu würdigen. Seine Predigt über die Arbeiter, de laboratoribus, leitet er mit dem Satze ein: der Mensch ist zur Arbeit geboren, wie der Vogel zum Fliegen, und zeigt dann, was die Arbeiter zu beobachten haben, damit alle ihre Beschäftigungen gottgefällig und verdienstlich werden. Dabei weist er besonders auf die Wichtigkeit der guten Meinung hin, dass man nämlich alles zur

---

iutorio Dei non possit continenter vivere, talis loquitur contra primum articulum fidei, ubi dicimus: Credo in Deum Patrem omnipotentem. Unde etiam Apostolus: Omnia possum in eo qui me confortat. Temp. 86. Ähnlich Liber P3.

[1]) Quaeritur utrum labor meritorius sit, quem parentes habent cum pueris. Respondetur quod sic, dummodo talis intentio sit in parentibus, quod intendant pueros nutrire ad honorem Dei ut boni servi Christi fiant, et cum ipsi parentes sunt in gratia, tunc omnes labores quos habent cum pueris cedunt ad meritum, scilicet lactando, balneando, portando et involvendo, levando, cibando, vigilando, informando et corrigendo, quando delinquunt, ne Deum amplius offendant; ista omnia erunt eis meritoria. Similiter et pater qui sollicitudinem et laborem sustinet pro uxore et pueris nutriendis; omnia talia fiunt sibi meritoria ad vitam aeternam. Temp. 25. Ähnlich Temp. 108. Liber D2b. T5a. Bei Herolt finden sich auch manche schöne Stellen über die religiöse Erziehung, welche die Eltern ihren Kindern schulden, zB. Temp. 4. 23. 61. Bemerkenswert ist folgende Stelle: Informare debent eos de bonis salutaribus, sicut sunt Pater noster, symbolum et praecepta Dei, quomodo ea servare oporteat . . Informandi sunt ut ecclesiam libenter visitent . . Et ibi debent audire missam et *praecipue verbum Dei*, quia verbum Dei est cibus animae. Die Eltern sollen auch die Kinder lehren, wie sie die Nächstenliebe auszuüben haben: quod pauperibus sint misericordes et eis compatiantur in miseriis suis . . quia quidquid fit eis, Christus reputat sibi esse factum. Liber D1. Vgl. S4a.

Ehre Gottes thue[1]). In einer andern Predigt hebt er hervor, dass auch der Handel an und für sich gut und nothwendig sei[2]). Wiederholt erklärt er, dass es einem gesunden, arbeitsfähigen Menschen nicht erlaubt sei, zu betteln, und dass die arbeitsscheuen Bettler schwer sündigen[3]).

7. Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder. — Wer den mittelalterlichen Sprachgebrauch nicht näher kennt, wird darüber staunen, dass Herolt von einer Anbetung (adoratio) der Heiligen und der Bilder spricht. Allein das Wort adorare bedeutet, wie in der hl. Schrift, so auch bei den kirchlichen Schriftstellern oft nichts anderes als venerari[4]). In diesem Sinne wurde es noch im 16. Jahrhundert von dem Straßburger Neuerer Martin Butzer gebraucht[5]); und auch Luther hat noch im Jahre 1518 den häretischen Böhmen gegenüber hervorgehoben, dass man, in einem gewissen Sinne sehr wohl von einer Anbetung der Heiligen sprechen könne[6]).

---

[1]) Intentio est minimum in opere et maximum in remuneratione. Ergo laborans intentionem debet dirigere ad Deum, ut in omnibus suis laboribus gloriam Dei quaerat et non solum corporis, sed etiam animae suae salutem a Deo expostulet pro suis laboribus, et sic in centuplo plus meretur. Temp. 55.

[2]) Negociatio in se bona est et necessaria. Ep. 15.

[3]) Elemosyna danda est illis qui non possunt laborare nec seipsos cum suis laboribus nutrire. Ergo illi graviter peccarent, qui de labore suo se possent nutrire et propter pigritiam suam mendicarent. Unde dicitur in decreto: Non licet homini sano mendicare. Temp. 103. Vgl. Temp. 150. In einer andern Predigt, die von den Früchten des hl. Messopfers handelt, wirft er die Frage auf: Utrum melius sit in diebus ferialibus manibus laborare aut in ecclesia manere et devotionibus intendere et elemosynam recipere. Respondetur quod melius est laborare et laborem illum Deo offerre, quia homo ad laborem nascitur et non licet homini sano mendicare, exceptis sacerdotibus et religiosis qui habent divinis intendere. Doch sei es gut, wenn möglich, vor der Arbeit einer hl. Messe beizuwohnen. Sanct. 48.

[4]) *Du Cange*, Glossarium, s. v. Adorare: Adorare in sacris litteris et apud scriptores ecclesiasticos saepe pro honorare et venerari sumitur. Vgl. auch Thomas v. Aquin, S. Th. 3 q. 25 a. 5.

[5]) Enarrationes in quatuor Evangelia. Argentinae 1530, fol. 10b: Prima illa significatione, qua nihil aliud quam prostratione corporis quempiam venerari significat, *adorare licet et homines*.

[6]) In seiner Erklärung des Decalogs erklärt Luther nach Zurückweisung einiger Missbräuche, die bei der Heiligenverehrung vorkamen:

Herolt unterläßt übrigens nicht, zwischen der Anbetung, die nur Gott gebürt und zwischen jener, die der Mutter Gottes und andern Heiligen geleistet werden darf, genau zu unterscheiden[1]). Ebenso unterscheidet er sehr genau zwischen dem Vertrauen, das wir auf Gott setzen, und zwischen dem Vertrauen, das sich auf die Fürbitte der Heiligen gründet[2]); zwischen dem Gebet, das wir an Gott richten, damit er sich unser erbarme und uns zum Heile verhelfe, und zwischen dem Gebete, das wir an die Heiligen richten, damit sie bei Gott für uns bitten[3]). Warum rufen wir aber die Heiligen an, dass sie bei

---

Verum ne Pighardi haeretici infelices suas partes a me adiutas confidant, qui prae nimia ruditate nobis Teutonicis, superbissimo fastidio indignati, imponunt quod sanctos Dei colamus et idola faciamus, et ideo contra nos acervum versuum scripturae congregant, in quibus prohibetur ne adoret quis nisi unum Deum, et ut nobis apud suos iustissimam invidiam conflare videantur, insidiosissime omittunt, quod scribitur rex David et Salomon et *multi alii adorati*, simul impii perversores scripturae et subdoli calumniatores nostrae pietatis ita enim rustici illi nos tandem docent, quod solus Deus sit adorandus, et gloriantur, ac si nos idipsum negaverimus unquam, cum tamen negare non possint, frequenter aulicos regios honorari ac *velut adorari*, ut facilius ad regem perveniatur), propter horum itaque rudissimam et insulsissimam rusticitatem dico ego: Ad sanctorum suffragia recurrendum omni modo, sicut in Iob dicitur. Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. I 425.

[1]) Quaeritur quomodo Deus et sancti sunt a nobis honorandi. Respondetur secundum Iohannem Nider quod triplex est *adoratio* sive *veneratio*. Prima dicitur *latria*, quae est servitus Deo debitus, et *sic solus Deus adoratur* . . Secunda est adoratio quae dicitur, *hyperdulia* . . Et ista adoratio et veneratio exhibetur excellentioribus creaturis, ut beatae virgini Mariae . . Tertia est veneratio quae dicitur *dulia*, et illa attribuitur sanctis. Ep. 25.

[2]) Sciendum quod spes est duplex, scilicet *spes salutis* et *spes auxilii*. Spes salutis solummodo ponenda est in Deum; sed spes auxilii ponenda est in beatam virginem Mariam et in sanctos et in bonos homines qui possunt nos iuvare intercedendo pro nobis ad Deum. Temp. 41.

[3]) Sanctis porrigitur oratio non tanquam per ipsos implenda, sed ut eorum meritis et precibus orationes sortiantur effectum. Unde a sancta Trinitate petimus ut nostri misereatur, ab aliis sanctis ut orent pro nobis. Ep. 25. Herolt hat hier Thomas von Aquin (2. 2. q. 83 a. 4) abgeschrieben. Ausführlicher behandelt Herolt diesen Punkt in

Gott ihre Fürbitte für uns einlegen? Weil wir selber als arme Sünder nicht würdig sind, vor Gott zu erscheinen. Die Heiligen aber sind bei Gott als Freunde und Kinder. Darum können und sollen wir auch mit Vertrauen sie anrufen, insbesondere die allerseligste Jungfrau Maria[1]). Man glaube indessen nicht, dass Maria, weil sie die Mutter der Barmherzigkeit genannt wird, barmherziger sei, als ihr Sohn. Christus als Gott besitzt eine unendlich größere Barmherzigkeit als die seligste Jungfrau Maria. Die Mutter Gottes hat jedoch nur ein Amt der Barmherzigkeit zu verwalten, während ihr Sohn nicht bloß barmherzig, sondern auch ein gerechter Richter ist[2]).

Sanct. 1: Illud quod orando petimus est beata vita, quia omnia alia quae petimus, non petimus nisi secundum quod ad beatam vitam ordinantur. Vitam autem beatam solus Deus habet dare; sancti vero possunt nobis cooperari per preces suas et merita ut nobis detur. Oratio igitur proprie et directe fit ad solum Deum, a quo expectamus quod orando petimus: fit etiam oratio ad sanctos ut eorum precibus et meritis vitam obtineamus . . Sciendum quod solus Deus adorandus est tanquam largitor omnium bonorum; unde in Psalmo: Miserere mei Deus. Sed sancti adorandi et invocandi sunt tanquam mediatores et intercessores nostri, ut nobis a Deo impetrent quod petimus aut quod desideramus. Ergo dicimus: S. Maria, ora pro nobis; S. Petre, ora pro nobis. Ähnlich Liber A 8 b.

[1]) Interpellamus sanctos, ut pro nobis intercedant, quia nos indigni sumus apparere in conspectu Dei; sed ipsi sunt digni, quia sunt amici et filii Dei, et sic primo et principaliter invocamus beatam virginem Mariam, quae est super omnes, et post hanc sanctos apostolos et alios sanctos, quia scriptum est, quod impossibile est multorum preces non exaudiri . . Unde bonam confidentiam debemus habere ad sanctos Dei, nam ipsi diligunt nos et optant nobis bonum et salutem nostram; ergo libenter et fideliter orant pro nobis cum eos devote imploramus. Temp. 38.

[2]) Quaeritur super hoc quia Maria vocatur mater misericordiae, an ipsa vel filius eius sit magis misericors. Respondetur quod filius in infinitum plus habet de misericordia quam virgo sancta: quia sicut infinitae est potentiae, sic et infinitae misericordiae . . Sed ipsa beata virgo Maria dicitur mater misericordiae, quia semper misericorditer agit. Et ideo quantum ad hoc peccatores fiducialiter ad matrem misericordiae confugiunt . . Sed filius eius non solum est misericors, sed etiam iustus in omnibus operibus suis. Temp. 161. Ähnlich Liber E 2 b.



Was die Verehrung der Reliquien betrifft, so richtet sich dieselbe vor allem auf die Personen, denen die heiligen Überreste angehört haben[1]). Ähnlich wird bei der Verehrung der Bilder die Person verehrt, welche durch das Bild dargestellt wird[2]). Darum kann man auch von einer Anbetung des Kreuzes sprechen, weil diese Anbetung sich nicht auf das hölzerne oder steinerne Kreuz, sondern auf Christus bezieht[3]).

Der protestantische Historiker W. Maurenbrecher schrieb einmal: ‚Es ist ganz unerläſslich, daſs der Zustand der Theologie etwa um 1490—1510 genau untersucht werde. Von dem Zerrbilde, das wir aus den Schriften der Reformatoren herauslesen, von den Miſsverständnissen, die durch sie veranlaſst sind, gilt es sich loszusagen und das, was die Theologen jener Zeit wirklich dachten und lehrten, erst wieder aus ihren eigenen Schriften herauszuziehen'[4]). Will man aber den Zustand der Theologie am Ausgang des Mittelalters genau kennen lernen, so darf man sich nicht begnügen, bloß die gelehrten theologischen Werke einzusehen; von großem Interesse sind auch die in so zahlreichen Exemplaren verbreiteten lateinischen Predigtwerke, da man aus letzteren ersehen kann, welche Lehren damals dem Volke vorgetragen worden sind. Daſs diese Lehren von dem ‚Zerrbilde', das die Neuerer des 16. Jahrhunderts gezeichnet haben, erheblich abweichen, zeigen schon die vorstehenden Ausführungen.

---

[1]) In eis (reliquiis) non terminamus praecise venerationem, sed in istis quorum res sunt et fuerunt. Ep. 21. Vgl. Sanct. 1.

[2]) Quaeritur utrum sine idolatria possumus imagines adorare sanctorum. Respondetur quod imago dipliciter potest considerari: Uno modo prout est res quaedam, puta lignum sculptum vel pictum, et sic adoramus imaginem nequaquam, quia hoc esset idolatria; alio modo consideratur ut est signum alicuius rei; et quia idem est motus quo quis vertitur in imaginem et ipsam rem cuius est imago, ideo etiam est eadem adoratio qua veneramur ipsam imaginem et ipsam rem cuius est imago. Unde et de hoc habetur in decreto: Non imaginum pictura est adoranda, sed res per ipsam repraesentata. Sanct. 1. Ähnlich Liber A 8a. Ep. 25.

[3]) Ep. 25. Liber A 8a. Herolt folgt hier Thomas v. Aquin, S. Th. 3 q. 25 a. 3 et 4.

[4]) Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit. Leipzig 1874. S. 221.

Die moralische Beurtheilung des Handelns aus Lust.

(Utrum liceat agere propter delectationem.)

Von Dr. Joseph Blasius Becker.

1. Artikel.

Eine Frage, bei deren Behandlung in der Moral oft Klarheit und Consequenz vermisst wird, ist die, ob es erlaubt sei, aus Lust zu handeln, ob die Lust nächster Zweck und Motiv der Handlung sein darf. Und doch ist dies nichts weniger als eine müßige Frage, theoretisch sowohl als praktisch. Praktisch ist die Frage deswegen nicht unwichtig, weil eine so große Zahl von Handlungen des gewöhnlichen, alltäglichen Lebens mit Lust verbunden sind, häufig auch aus Lust geschehen. Die Lust ist das gewöhnliche Motiv vieler Handlungen für unzählige Menschen. Wie wichtig ist es also, über die moralische Beurtheilung einer solchen Handlungsweise sich klar zu sein, wie verwirrend können hier zu rigoristische oder zu laxe Grundsätze für das Gewissen werden! Die theoretische Wichtigkeit der Frage ergibt sich aus dem innigen Zusammenhang der Sache mit bedeutsamen Lehrpunkten der allgemeinen Moral, besonders mit der Frage über die Möglichkeit indifferenter Handlungen.

Bevor wir auf die eigentliche Frage eingehen, müssen wir im Interesse der Klarheit etwas weiter ausholen und vor allem die hier in Betracht kommenden Begriffe genau fixieren.

I.

Begriff und Gegenstand der Lust.

Sucht man in der neueren Philosophie eine klare Definition der Lust, so wird man unangenehm enttäuscht. So definiert zB. Kant in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft die Lust wie folgt: ‚Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehen der Wirklichkeit ihres Objectes (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen)‘[1]). Wir können uns beim besten Willen unter diesen räthselhaften Worten nichts vorstellen. Volkelt definiert dieselbe in einem Aufsatz ‚Über die Lust als höchsten Wertmaßstab‘: ‚Die Lust als solche ist ein an sich inhaltsloses Bewusstsein von Förderung und Belebung, das als eine nicht weiter definierbare Betonung die übrigen Functionen des Bewusstseins begleitet und mehr oder weniger innig mit ihnen verschmilzt‘[2]). Bei der von der modernen Wissenschaft so schnöd misskannten und verachteten scholastischen Philosophie finden sich klare Definitionen. Die Lust fällt unter den generischen Begriff des Genusses: dieser aber ist eine Bethätigung des Strebevermögens[3]).

Vortrefflich hat Jungmann in seiner Ästhetik die hier einschlägigen Begriffe erörtert. ‚Die eine Grundthätigkeit des Strebevermögens, sein radicaler Act ist die Liebe; aus ihr gehen alle anderen Strebungen und Gefühle hervor. Die Verschiedenheit derselben ergibt sich lediglich auf Grund der verschiedenen Beziehung, in welcher der Gegenstand der Liebe sich uns gegenüber darstellt. ‚Denn darum‘, lehrt Thomas von Aquin, ‚weil wir einen Gegenstand lieben, hegen wir Verlangen nach demselben, solange wir ihn entbehren, freuen wir uns, wenn er für uns da ist, schmerzt es uns, wenn wir ihn zu erreichen gehindert werden, hassen wir die Ursache dieser Hinderung und zürnen wir derselben‘[4]). Geradeso spricht St. Augustin: ‚Die Liebe ist Verlangen, wo sie trachtet nach dem, was ihren Gegenstand bildet; sie

[1]) Kritik der prakt. Vernunft. Philos. Bibliothek. Heft 240 241. S. 8 Anm.

[2]) Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik. Bd. 88 S. 238.

[3]) Cf. 1. 2. q. 11 a. 1.

[4]) Contr. Gent. l. 4 c. 19.

ist Genuſs, wo sie ihren Gegenstand erreicht hat und umfaſst hält; sie ist Furcht, insofern sie scheut, was denselben beeinträchtigt; sie ist endlich Schmerz, insofern sie wahrnimmt, daſs, was sie fürchtete, eingetreten ist'[1]). ,Was man Genuſs nennt', sagt abermals derselbe Kirchenlehrer, was ist das anderes, als der Besitz dessen, was man liebt'?[2])

Auf die Frage, was der Genuſs sei, antworten wir hiernach, im Anschlusse an die zwei genannten hl. Lehrer, durch diese Definition: Der Genuſs ist jener Act des Strebevermögens, welcher erzeugt wird, wenn das strebende Wesen den Gegenstand seiner Liebe erreicht hat und ihn umfaſst'[3]).

Da das Umfassen des Objectes von der ungehinderten Thätigkeit des Vermögens bedingt ist, so kann man auch mit Jungmann[4]) sagen, daſs aus der ungehinderten naturgemäßen Thätigkeit eines Vermögens der demselben entsprechende Genuſs hervorgeht. ,Die Liebe des Angenehmen (bonum delectabile) umfaſst ihren Gegenstand und ist deshalb Genuſs, sobald jenes von dem Vermögen, dessen natürliches Object er bildet, als Solches ergriffen wird und diesem in naturgemäßer Thätigkeit dient'.

Der Genuſs zB., welchen der Wohlgeruch der Rose gewähren kann, entsteht in dem Augenblicke, wo die Geruchsnerven von den der Rose entströmenden Gastheilchen berührt werden, der Genuſs, welchen Speise und Trank bieten, insofern sie Mittel zur Erhaltung und Förderung des leiblichen Lebens sind, ist dadurch bedingt, daſs dieselben mit dem Organe des vegetativen Vermögens, beziehungsweise mit jenem Theile des Ganglien-Nervensystems in Verbindung treten, von welchem diese Organe bedient werden[5]).

Der hl. Thomas gebraucht zur Definition der Lust oder des Genusses den Ausdruck *quies* appetitus, quietatio voluntatis[6]). Dieser Ausdruck ist jedoch nicht miſszuverstehen, etwa in dem Sinne,

---

[1]) De civit. Dei 14 c. 7 n. 2.

[2]) De mor. eccl. 1 c. 3 n. 4.

[3]) Vgl. Ästhetik 1. n. 60 S. 84 coll. n. 47 (das bonum delectabile).

[4]) Das Gemüth S. 41 n. 19 (2. A.).

[5]) Jungmann, Ästhetik 1 S. 87.

[6]) C. Gent. l. 1 c. 90; 1. 2. q. 31 a. 1 ad 2. Ferner: Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum (C. Gent. l. 3 c. 26 n. 8).

als sei die Lust ein bloß passiver Seelenzustand, wie die Vertreter des sog. Gefühlsvermögens zum großen Theil behaupten. Der getreue Interpret des Aquinaten Ferrariensis gibt in seinem berühmten Commentar zur Summa contra Gentiles den Sinn dieses Ausdruckes.

Es soll damit nur hervorgehoben werden, dass beim Genuss das strebende Wesen seinen Gegenstand erreicht hat, sich nicht mehr zu demselben ‚hinbewegt', sich nicht mehr nach demselben zu sehnen hat[1]).

Wir übergehen die eingehende Analyse der einzelnen Momente, die zur vollen Bethätigung des Genusses erforderlich sind und verweisen auf die Ausführungen von Frins: de actibus humanis. sect. IV art. III n. 434 sqq.

Wenn auch die Lust unter den generischen Begriff des Genusses fällt, so wird doch mit dem Ausdruck ‚Lust' gewöhnlich eine besondere Art des Genusses bezeichnet, nämlich der sinnliche Genuss im Unterschied vom geistigen Genuss, welcher Freude genannt wird[2]). Unter dem Ausdruck ‚sinnlicher Genuss' wird jedoch gewöhnlich nicht bloß jener Genuss verstanden, welcher durch angemessene sinnliche Perception, d. h. durch eine den Sinnesorganen entsprechende Wahrnehmung des Lichtes, der Farben, der Töne usw. entsteht, sondern sinnlicher Genuss umfasst neben dieser Art des Genusses auch den vegetativen oder organischen Genuss, welcher aus der angemessenen Thätigkeit der Vermögen des vegetativen Lebens entsteht. Da das unmittelbare Princip sowohl des vegetativen wie des sinnlichen Genusses in dem sinnlichen Strebevermögen liegt, so ist diese Bezeichnung auch durchaus gerechtfertigt[3]).

Aus den gegebenen Ausführungen ergibt sich eine hinreichend klare Auffassung des Begriffes der Lust sowohl des generischen wie

---

[1]) Delectatio aliter dicitur quies appetitus, quam in corporibus dicatur quies. In his enim quies dicit solam negationem actus et nihil positivum formaliter dicit; quies autem appetitus in bono conjuncto (= possesso) dicit *actum appetitus* cum negatione ulterioris inquisitionis. Postquam enim appetens habet bonum quod quaerebat, non amplius movetur per appetitum ad illud quaerendum, sed in bono adepto delectatur, et hic *actus* quo delectatur ideo dicitur quies, quia est cum cessatione motus executionis, quo appetitus tendebat ad finis acquisitionem (C. Gent. l. 1 c. 90).

[2]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. I S. 58 III.

[3]) Vgl. Jungmann, Das Gemüth n. 31 40. Ästhetik n. 66 67.

des specifischen Begriffes. Lust ist also nicht eine Vorstellung, sie gehört dem Begehrungs- bezw. Strebevermögen an, da ihr Gegenstand ein Gut (bonum delectabile das angenehme Gut) ist, ebensowenig ist sie ein inhaltsloses (?) Bewusstsein von Förderung und Belebung oder ein ähnliches vages Gebild, wie sie die Vertreter des Gefühlsvermögens bei der Begriffsbestimmung der Gefühle und des Gefühlsvermögens, dessen eigentlicher Gegenstand ja die Lust sein soll, erfunden haben.

II.

Zur Erörterung der Frage, ob und wieweit es erlaubt ist, aus Lust zu handeln, ist von grundlegender Bedeutung die Klarlegung der Beziehung der Lust zu den Handlungen, mit denen die Lust verbunden ist. Der hl. Thomas fasst diese Beziehung in die Worte: 'Delectationes sunt propter operationes'[1]). Häufig wird aus diesen Worten der Schluss gezogen, die Lust ist Mittel zum Zweck, sie darf daher nicht als Zweck erstrebt werden, nicht Motiv der Handlung sein[2]). Ob mit Recht, sollen die folgenden Erörterungen in Anschluss an den hl. Thomas zeigen.

1. Wir behaupten vorerst, der erwähnte Satz des hl. Thomas: delectatio est propter operationes sei nach dem hl. Thomas nicht so zu verstehen, dass die Lust blosses Mittel ist. An verschiedenen Stellen spricht sich der hl. Lehrer klar darüber aus, dass die Lust ihrer Natur nach ein Zweckgut ist und daher auch als Zweck erstrebt wird. Mit völliger Deutlichkeit sagt er das in folgenden Worten: 'Sicut bonum propter se ipsum appetitur, *ita et delectatio propter se et non propter aliud appetitur* si *ly propter dicit causam finalem*, si vero dicit causam formalem vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, *id est propter bonum quod est delectationis objectum*'. (Also nicht wegen eines Zweckes der außerhalb der Lusthandlung liegt!)[3])

---

[1]) Contra Gent. l. 3 c. 26 n. 7.

[2]) Vgl. Bucceroni, Instit. theol. mor. 1 n. 82: delectatio *non est finis actionis sed medium* ad actionem constantius, facilius, melius exercendam; ebenso die Vindiciae Alphonsianae pars 7 q. 8 art. 3 und Gury 1 n. 28.

[3]) 1. 2. q. 2 a. 6 ad 1. Ebenso: quaerere, quare aliquis velit delectari, est idem quod quaerere, quare velit appetitum suum quietari,

Haben wir nicht auch schon bei der Entwicklung des Begriffes der Lust gehört, dass dieselbe unter den generischen Begriff des Genusses fällt. Genuss ist aber nach dem hl. Augustinus, eine Sache lieben ihrer selbst wegen; ‚frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam'. Darum betont Schiffini in seiner vortrefflichen Moralphilosophie mit Recht, es sei falsch, die Lust als bloßes Mittel zu betrachten, da sie doch das Begehrungsvermögen in der Weise des Zweckes anrege. Ferner weist er darauf hin, dass jedes der beiden Güter Genussgüter und nützliche Güter seine eigenthümliche, wohlunterschiedene Art der Güte habe[1]). Er betont sodann die Lehre des hl. Thomas, dass nach Gottes weiser Anordnung die Lust mit gewissen Handlungen verbunden sei, damit sie zur Vornahme dieser Handlungen anrege und anlocke. Das wäre aber durchaus unrichtig, wenn die Lust nur als Mittel nicht aber als Zweckgut anzusehen wäre, ist es ja gerade dem Zweckgut eigenthümlich, aus sich und unmitttelbar das Begehrungsvermögen anzuregen.

Nur in einer Beziehung ist der Satz: delectatio est medium, die Lust ist Mittel zum Zweck richtig, nämlich mit Rücksicht auf Gott, bezw. auf die primäre Intention, welche Gottes Weisheit bezweckte, indem sie mit gewissen Handlungen Lust verband. Die Lust dient nämlich nach Gottes Absichten der Erhaltung der Individuen und der Gattung, diese ist für Gott Zweck der Lust, die Handlungen, mit denen Lust verbunden ist und die Lust selbst sind in diesem Plane Mittel zum Zweck. So lehrt der Aquinate an vielen Stellen. Wir führen eine an: Videmus, quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit, quae sunt manifeste ad fines necessarios ordinatae, sicut in usu ciborum, qui ordinantur ad conservationem individui et in usu venereorum, qui ordinantur ad conservationem speciei'[2]). An der gleichen Stelle wird

---

quod idem est, ac si quaereretur, quare aliquis velit finem voluntatis consequi (in 4 dist. 49 q. 5 a. 4). Wir verweisen auch auf 1 2 q. 25. a. 2, wo in der Schilderung der Willensthätigkeiten: amare, desiderare, delectari von letzterer ausdrücklich gesagt wird: delectatio est fruitio boni, quae quodammodo est *finis, sicut et ipsum bonum.*

[1]) L. c. n. 19 II ‚bonum delectabile et bonum utile in propriis formalibus rationibus distinguuntur' (Princ. Phil. n. 491).

[2]) Contra Gent. l. 3 c. 26 n. 7.

aber auch darauf hingewiesen, dass die Lust zugleich Zweck ist, in der Art des Zweckes als **causa motiva** wirkt: ‚**nisi enim adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis abstinerent**‘; dies ist daher auch die Intention, die secundäre Intention Gottes. Der berühmte Commentator des Heiligen, **Ferrariensis**, erörtert vortrefflich diese doppelte Intention Gottes und beleuchtet sie zugleich durch die lichtvolle Analogie mit der Intention Gottes bei Verbindung von Lohn und Strafe mit der Beobachtung bezw. Übertretung des Sittengesetzes. Die erste und hauptsächlichste Absicht des Urhebers der Natur gehe dahin, die Gattungen und Arten durch gewisse Handlungen zu erhalten, darum sei mit diesen Handlungen Lust verbunden. Die Absicht Gottes in zweiter Linie sei, dass die Lebewesen aus dem Verlangen nach Lust diese Handlungen aufsuchten. Es ist, wie wenn ein Gesetzgeber, indem er zB. Lohn in Aussicht stellt für fleißige Arbeiten, in erster Linie beabsichtigt, dass man fleißige Arbeit verrichte, darauf ordnet er den Lohn; in zweiter Linie aber und nebenbei beabsichtigt er auch, dass man angelockt werde durch die Aussicht auf Lohn, solche Arbeiten aufzusuchen[1]). Wie aus diesen Ausführungen ersichtlich ist, gewinnt die Lust mit Rücksicht auf Gott eine doppelte Beziehung, in erster Linie ist sie Mittel und die Handlung Zweck, in zweiter Linie Zweck und die Handlung Mittel. Beachtenswert sind auch die Ausführungen des hl. Thomas, dass nicht bloß, wie von manchen Gegnern des Satzes, es sei erlaubt aus Lust zu handeln, behauptet wird, das niedere sinnliche Begehrungsvermögen bei Menschen und Thieren die Lust als Ziel erstrebe, sondern auch das höhere Begehrungsvermögen, der von der Vernunft geleitete Wille, wenn auch nicht in erster Linie[2]). Man beachte wohl in der unten citierten Stelle den Ausdruck *principalius*. Wäre die Lust nach der Ansicht

---

[1]) Cf. in Contra Gent. l. 3 c. 26.

[2]) ‚Apprehensio sensitiva non attingit communem rationem boni sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationes. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio; unde *principalius* intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes (1. 2. q. 4 a. 2 ad 2).



der Heiligen nur Mittel zum Zweck, so wäre dieser Ausdruck unzutreffend, gerade durch den Comparativ principalius wird auf eine doppelte, primäre und secundäre Intention hingewiesen.

2. Wenn der Satz: **delectationes sunt propter operationes** nicht den Sinn hat, dass die Lust nur Mittel ist, wie ist er dann zu verstehen? Der englische Lehrer erklärt denselben in verschiedener Weise. Der hauptsächlichste und eigentliche Sinn ist: Die Lust, der Genuss, ist der Höhepunkt, die Vollendung der Handlung, die Handlung erreicht die Grenze ihrer Vollkommenheit, wenn sie mit Lust geschieht. Wie nun aber die Vollkommenheit und Schönheit eines Wesens in gewissem Sinne das Endziel, die Grenze desselben ist, ohne dass das Wesen gerade Mittel zu diesem Zwecke ist, so ist auch die Lust Endpunkt, Höhepunkt, Ziel der Handlung, ohne dass dadurch die Handlung Mittel zu diesem Ziele ist, vielmehr bilden die Handlung und die damit verbundene Lust ein Ganzes, haben daher auch ein und dasselbe Object, was nicht der Fall ist beim eigentlichen Mittel, hat doch dies ein anderes Object als der Zweck, zu dem es verwendet wird'[1]).

[1]) Delectatio est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed *ordinatur ad alios fines*, sicut comestio ordinatur ad conservationem individui: sed est *similis perfectioni* quae ordinatur ad speciem rei, nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus, in qua delectamur' (Contra Gent. l. 3 c. 26 n. 9). Unde Philosophus dicit 10 Ethic. c. 4 quod delectatio perficit operationem sicut decor juventutem, qui quidem est propter eum cui inest juventus et non e converso'. Ferner: delectatio et operatio, ad quam consequitur, se habent non sicut duo bona, sed *sicut unum bonum*, in quantum delectatio est perfectio operationis. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta, ita ex operatione et delectatione fit una perfecta operatio, quae est felicitas. . . *licet delectatio non quaeratur propter aliquid aliud ab ipsa separatum* tanquam per ipsam acquirendum, ipsa tamen ordinatur ad operationem, quam comitatur, tanquam ad finem *sicut et omnis perfectio superaddita speciei, quae scilicet ad eius conservationem aut decorem pertinet, ad ipsam speciem sicut ad finem ordinatur*'. Der Ausdruck ,delectatio ordinatur ad operationem tanquam ad *finem*' darf nicht irre machen. Der hl. Thomas gibt (1. 2. q. 33 a. 4) die entsprechende Erklärung: ,Delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo *per modum finis, non quidem* secundum quod *finis dicitur id propter quod aliquod est, sed secundum quod*

3. Eine weitere Bedeutung hat der Satz ‚Delectatio est propter operationem' insofern die Lust zur Abspannung des durch Arbeit ermüdeten Geistes dienen und so weitere Anstrengungen und und Arbeiten ermöglichen soll. Die Lust ist für die Handlungen wie die Ruhe für die Arbeit. Wie die körperliche Ruhe diesem weisen Zwecke dient, so auch die Ruhe, die der Geist in dem erlaubten Genusse findet. ‚Sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continuo laborare . . ita etiam ex parte animae. Sicut autem fatigatio corporis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet, quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem. Quies autem animae est delectatio, ut supra habitum est, et ideo remedium contra fatigationem animalem adhibetur per aliquam delectationem'[1]). Es folgt dann die bekannte Erzählung von Johannes dem Evangelisten, der morose Menschen, die an seinem Spiel Ärgernis nahmen, aufklärte.

Vortrefflich zeichnet der berühmte Göttinger Gelehrte Ihering diese Aufgabe des Genusses und dessen Berechtigung im zweiten Bande seines bekannten Werkes: ‚Der Zweck im Recht', wie folgt: ‚Das Sittengesetz breitet seinen verklärenden Schein über alles, was wir thun, selbst über das scheinbar völlig Bedeutungslose, selbst über die Lust, die Erholung, das Vergnügen. Auch sie haben eine hohe, objectiv sittliche Bedeutung, denn sie sind die unentbehrlichen Quellen unserer Kraft, welche letztere ja nicht bloß uns, sondern der Menschheit zugute kommt; sie sind das erfrischende Bad, durch das wir uns, wenn wir matt und müde geworden, von neuem zu unserer Lebensaufgabe stärken. Auch derjenige, welcher dieses Bad anderen reicht, und bestände sein ganzer Lebensberuf wie der des Künstlers auch in nichts anderem, als die Müden und Matten, die Gedrückten und Betrübten durch die glückliche Gabe, welche die Natur ihm verliehen, zu erfreuen und zu erquicken, aufzurichten und zu erheben — das Los der Rose, welche neben der Rübe ebenfalls ihre Berechtigung hat — auch er führt der Gesellschaft seinen Theil reichlich ab. Und selbst diejenigen, welche durch die Gaben ihres Geistes oder

---

omne bonum completive superveniens potest dici finis' . . Die angeführten Worte enthalten zugleich eine neue Bestätigung des oben (unter 1.) Gesagten.

[1]) Cf. 2. 2. q. 168 a. 2. c.

Witzes oder bloß durch ihren Frohsinn und ihre Heiterkeit die Stimmung anderer heben und zu beleben, auch sie wirken, ohne es zu wissen und zu beabsichtigen, mit an der sittlichen Ordnung, denn auch sie liefern ihre Beisteuer zur Stärkung der menschlichen Kraft. Es sind Licht- und Sonnenstrahlen, die sie in ein Leben werfen, das öde und düster wäre, wenn es des heiteren Sonnenscheins entbehren müsste'[1]). Dies genüge über den Sinn des Satzes: **delectatio est propter operationem**, dessen Bedeutung manche Theologen missverstehen und dann zur Stütze der Ansicht, es sei nicht erlaubt, sich von der Lust leiten zu lassen, missbrauchen.

III.

Die Norm der Lust.

Eine weitere Vorfrage zur moralischen Beurtheilung der Lusthandlungen ist über die Norm, nach denen die Lust beurtheilt wird. Zwei Extreme sind hier vor allem abzuweisen, das erste, dass die Lust selbst Norm und zwar die letzte Norm aller Handlungen sei, das andere, dass die Lust ganz dem Gebiete der Sittlichkeit entzogen sei. Letztere Ansicht vertritt Kirchmann in seiner Polemik gegen die übertriebene Pflichtmoral von Kant. ‚Es muss neben dem sittlichen Handeln aus Pflicht noch ein Gebiet im Leben bleiben, wo das Moralgesetz sich nicht einmengt, sondern der Lust und Klugheit freien Raum gestattet, gleichsam kleine Paradiese und Oasen in der sittlich harten Wüste des Lebens'[2]). Es bedarf wohl keiner besonderen Widerlegung dieses sonderbaren Auswegs, um der Lust ihre Berechtigung zu wahren; wir verweisen auf das oben, besonders von Ihering Gesagte. Über das erste Extrem die Lust als Moralprincip, Sittennorm verweisen wir auf die eingehende Darstellung in der vortrefflichen Moralphilosophie von Cathrein[3]), und Didio's Schrift: Die moderne Moral und ihre Grundprincipien[4]).

Da die Lust nicht Norm der sittlichen Handlungen sein kann und doch unter dem Einfluss des Sittengesetzes steht, so fragt es sich

[1]) Diese Gedanken entsprechen ganz der Lehre des hl. Thomas 2. 2. q. 168 a. 2.

[2]) Vgl. Erläuterungen zu Kants Kritik der prakt. Vern. (Phil. Bibl. Heft 242 S. 44).

[3]) Bd. I S. 156 ff.

[4]) L. c. S. 21 ff.

nur, in welcher Weise die Lust durch die allgemeinen Sittennormen geregelt wird. Hier ist als grundlegende Wahrheit zu beachten, dass die Lust nicht selbständig normiert wird, sondern in Verbindung mit der sie begleitenden Handlung; die moralische Qualification der Handlung, welche Lust erzeugt, bietet auch die moralische Qualification der Lust. Öfters spricht der hl. Thomas diese wichtige Wahrheit aus, so u. a.: ‚*Delectationes in bonitate et malitia consequuntur operationes delectabiles*'[1]); ‚**Cum concupiscentiae bonarum operationum sint bonae, malarum vero malae, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae**'[2]). Darum sagt kurz und treffend **D'Annibale: ‚Delectationis et operationis eadem est ratio'**[3]).

Zur moralischen Beurtheilung der Handlungen aber, mit denen Lust verbunden ist, kommen die allgemeinen Sittennormen zur Anwendung, vor allem die vernünftige menschliche Natur nach allen ihren Beziehungen betrachtet, oder auch das Naturgesetz, die sittliche Ordnung, welche alle diese Beziehungen zusammen-

---

[1]) De malo q. 15 u. 2 ad 17.

[2]) 1. 2. q. 34 a. 2; ebenso Eth. l. X lect. 1. 2. 3. 4; in 4 dist. 49 q. 3 a. 4. Beachtenswert ist noch die Stelle: Refert (d. h. zur moralischen Beurtheilung der Lust kommt es darauf an), quae delectatio appetenda, *ex eo ad quod consequitur* delectatio, nam delectatio quae consequitur bonas et appetendas operationes, bona est et appetenda, quae autem malas, mala est et fugienda' (Contra Gent. l. 3 c. 26 n. 6).

[3]) Summula t. 3 n. 469 Note 11; vgl. auch Suarez: in 1. 2. disp. 5 s. 7 n. 3. Wenn daher der englische Lehrer (l. 3 c. Gent. c. 26) sagt: habet igitur (delectatio) quod sit bona et appetendo *ex alio* (so heißt dies nicht: nur jene Lust ist erstrebbar, welche auf einen ehrbaren Zweck bezogen wird (ex alio *fine*), sondern mit diesen Worten spricht der hl. Lehrer nur aus, dass die Lust nicht aus sich schon geregelt ist, wie das bonum honestum, sondern dass sie in Verbindung mit der Handlung, welche Lust erzeugt, durch die Norm der Vernunft geordnet wird. So erklärt die Worte ‚ex alio' der getreue Interpret des hl. Thomas Ferrariensis in seinem Commentar zu der Stelle: Propositio haec: *delectatio non est secundum se appetenda*, est intelligenda in genere moris, non autem secundum esse naturae. Sic enim verum est, quod ex se non est appetenda *quia ex se non dicit aliquod bonum concors rationi, aut discordans ab ea sed ex operationibus*, quod illi sit conformis aut difformis.

faſst. Stimmt die Handlung mit diesen überein, so ist sie sowohl als die mit ihr verbundene Lust gut; im gegentheiligen Fall sind beide sittlich verwerflich. Ebenso sind zur genaueren Qualification der concreten Handlung die bekannten Quellen der Moralität Object, Zweck und Umstände der concreten Handlung zu beachten. Stimmt die Handlung nach all diesen Rücksichten mit der Sittennorm überein, dann auch die sie begleitende Lust und umgekehrt. So urtheilt zB. der hl. Thomas bei der Frage über die Erlaubtheit des Spieles bezw. der Lust, die mit dem Spiele verbunden ist, nach diesen Kriterien. Nachdem er hervorgehoben, daſs man die Lust nicht entbehren könne im Leben und man deswegen auch vom Spiele Gebrauch machen dürfe, fährt er fort: ‚Circa quae tamen videntur tria esse praecipue cavenda. Quorum primum et principale est, quod praedicta delectatio non quaeratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis . . Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animi resolvatur . . Tertio autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personae, tempori et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur, ut scilicet sit „tempore et homine dignus“, ut Tullius dicit‘[1]).

Es ist aber nicht erforderlich zur moralischen Beurtheilung der Lust, etwas anderes zu berücksichtigen als die Handlung, mit welcher die Lust verbunden ist. Vor allem ist nicht, wie viele Theologen verlangen, erforderlich, daſs die Lust, damit sie überhaupt moralisch zulässig sei, auf einen ehrbaren Zweck sich beziehe und dieser Zweck intendiert werde. Wir stellen selbstverständlich nicht in Abrede, daſs die Beziehung auf einen guten Zweck der Lust moralische Güte verleihe. Wie die Beziehung auf einen guten Zweck eine indifferente Handlung moralisch gut, eine gute doppelt gut macht, so wird auch die in sich (abstract betrachtet) indifferente oder gute Lusthandlung durch die Beziehung auf einen guten Zweck gut, bezw. doppelt gut. Was wir bestreiten, ist, daſs die Beziehung auf einen ehrbaren Zweck nothwendig sei, um der Lust ihre moralische Güte zu verleihen, daſs ohne diese Beziehung die Lust sittlich verwerflich sei[2]). Die Einwände gegen diese Lehre behandeln wir später.

[1]) Cf. 2. 2. q. 168 a. 2.

[2]) Ausführlich begründet unsere Behauptung Costa-Rosetti. Wir heben hervor: ‚Si intentio delectationis ex objecto indifferentis *ob solam*

Zu diesen Gründen fügen wir noch hinzu, dass durch die Forderung, die Lust müsse nothwendig auf einen ehrbaren Zweck bezogen werden, die Natur der Lust völlig verkannt wird. Sie wird dadurch zum bloßen Mittel gestempelt, wenigstens wäre sie auf moralischem Gebiete nur als Mittel erstrebbar. Dies ist aber durchaus unzulässig. Die drei bekannten Güter: bonum honestum, utile, delectabile müssen in ihrer Eigenart erhalten bleiben und werden auch mit Rücksicht auf diese Eigenart in verschiedener Weise moralisch qualificiert. Das bonum honestum ist sittlich gut, unmittelbar durch sich, das bonum utile durch seine Beziehung zum Zwecke, das bonum delectabile in seiner Verbindung mit der Lusthandlung. Vortrefflich erörtert letzteres Frins in seinem subtilen Artikel: ‚Zur Philosophie der Sittlichkeit'[1]). ‚Die Frage, um welche es sich an dieser Stelle eigentlich handelt, ist folgende: kann ein menschlicher Act, welcher bloß durch den Beweggrund der Annehmlichkeit oder der körperlichen Zuträglichkeit eines bestimmt qualificierten Gegenstandes (Handlung) innerlich und positiv bestimmt getragen wird, dadurch schon in concreto zu einem eigent-

---

abstractionem agentis a fine ulteriore in abstracto concepta mala esset, nullus actus liber in abstracto conceptus dici posset indifferens; nam ex eadem ratione etiam comedere, legere, loqui, se lavare etc. actus per se mali dici deberent, si agens a fine ulteriore abstrahens concipiatur quod sane absurdum est. Nec dicatur, deesse paritatem; cur enim desit, detegi nequit, cum certe delectatio omnis in se mala non sit, sed ejus malitia vel indifferentia, sicut aliorum actuum ab objecto pendeat, nec sine errore dici possit, delectationem tam essentialiter esse merum medium, ut nullo modo sit bona in se, alia vero entia, quae etiam sunt media, simul tamen esse bona in se, et ideo etiam sub alio respectu ut fines subordinatos considerari et appeti posse; id sane falsum est, nam α) omne ens est ‚bonum in se' nec ullum ens ‚bonum alteri' esse potest, nisi sit bonum in se . . ergo etiam delectatio est sub diverso respectu bona in se et bona alteri sicut alia entia. . . imo γ) in delectatione magis quam in aliis affectibus, in quibus accessus vel recessus ab objecto apparet, et qui nec in bono praesenti qua tali sistunt, aliquis respectus in oculos incidit, sub quo rationem finis habet; delectatio enim cum S. Thoma definitur ‚quies appetitus in bono praesenti', et quatenus delectatio assecutionem alicuius finis consequitur, et ipsa rationis finis particeps fit' (Phil. mor. thes. 26 Nota S. 85).

[1]) Vgl. diese Zeitschrift. Jahrg. 1887 S. 275.



lich sittlich guten Acte werden, dass er zum Begleiter einen anderen menschlichen Act hat, welcher ihn in die von der Vernunft und von der rechten Ordnung gezogenen Grenzen einschränkt und mäßigt, welcher ihn unter das Gesetz und unter das Maß der Vernunftordnung stellt. Das glaubt in der That mit anderen Gottesgelehrten Mastrius[1]) bejahen zu dürfen. (Es folgt ein längeres Citat S. 275—277 l. c.) Wir können seine Ausführungen kurz folgendermaßen wiedergeben: Um einen sittlich guten Act in concreto zu setzen, ist es nicht immer nothwendig von der sittlichen Güte des Gegenstandes als solcher in der Wahl desselben sich bestimmen zu lassen oder das Object wegen seiner (objectiven) sittlichen Güte als solcher zu wollen, sondern es genügt, entweder das Object wegen seiner sittlichen Güte (ob honestatem objecti quomodocunque apprehensam) zu wollen, oder es zwar zu wollen wegen seiner Annehmlichkeit, aber nur insofern diese unter den obwaltenden Verhältnissen der Vernunftordnung entspricht, von ihr durch einen anderen Act zB. der Mäßigkeit Maß, Weisung, Richtung erhält‘. Mit den letzten Worten wird auch hingewiesen auf die specielle Norm, welche bei der sittlichen Beurtheilung der Lusthandlungen in Betracht kommt, nämlich die Tugend der Mäßigkeit. Vortrefflich behandelt der englische Lehrer diesen Gegenstand in der 2. 2ae durch die ganze Quaestio 141[2]).

[1]) Vgl. l. 1 disp. 5 q. 4 n. 196 und n. 202.

[2]) Wir heben hervor: Temperantia quae importat moderationem quandam, praecipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, sc. circa concupiscentiam et *delectationem*‘. Als praktische Regel, wornach diese Tugend die Lusthandlungen in den richtigen Grenzen hält, gibt der hl. Lehrer an die necessitas praesentis vitae (cf. a. 6) nach den Worten des hl. Augustinus ‚Habet vir temperans in rebus hujus vitae regulam utroque testamento firmatam, ut eorum nil diligat, nil per se appetendum putet; sed ad vitae hujus atque officiorum necessitatem, quantum satis est, usurpet, utentis modestia non amantis affectu‘. Jedoch ist diese ‚Lebensnothdurft, nicht zu eng zu fassen, wie der hl. Lehrer selbst hervorhebt (l. c. ad 2). Auf den Einwand: ‚Wäre des Lebens Nothdurft die Regel der Mäßigkeit, so würde jeder, der mehr genießt als über die Lebensnothdurft, die mit sehr wenig befriedigt wird, hinausgeht, gegen die Mäßigkeit sich verfehlen, antwortet er: ‚Necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter: uno modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali; alio modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. Tempe-

Dass der hl. Thomas nicht rigoristisch ist in seinen Forderungen und auch einer vernünftig geregelten Lust und Ergötzung den nöthigen Spielraum gewährt, beweisen seine Ausführungen über Theaterspiele[1]) und die Erörterungen Cajetans über Mahlzeiten[2]). Sogar mit der ascetischen Strengheit (austeritas) und dem contemplativen Leben hält der Heilige die Lust, den Genuss verträglich und erklärt es als fehlerhaft, jede Lust verbieten zu wollen, oder andere im Genuss erlaubter Lust zu stören[3]). Nach diesen einleitenden Vorbemerkungen, die zur Klärung für die folgenden Abhandlungen nothwendig waren, ist für die Beantwortung der Hauptfrage, die uns beschäftigt, ob es erlaubt sei, aus Lust zu handeln, der Weg gebahnt.

IV.

1. Hier tritt uns zuerst die extreme Ansicht Kants entgegen, dass jede Berücksichtigung der Lust, wie der eigenen Glückseligkeit die Sittlichkeit der Handlung vernichte. Diese Ansicht ist unter den modernen Ethikern fast zu einem Dogma geworden. ‚In der That‘, sagt E. Pfleiderer[4]) ‚ist „eudämonistisch“ das allerheftigste Verdict, in welchem die Kritik ethischer Systeme und einzelner Lehren ihre Missbilligung auszudrücken und eine definitive Verurtheilung derselben zu proclamieren pflegt‘. Und der Philosoph des Unbewussten versteigt sich zu dem Satze: ‚Die Sittlichkeit beginnt da, wo das Streben nach individueller Glückseligkeit in allen seinen Formen gebrochen ist‘[5]). Auch die Gegner dieser extremen Ansicht unter den modernen Moralphilosophen wagen dieselbe nur schüchtern zu bekämpfen und machen ihr, wie der erwähnte Pfleiderer, noch manche Zugeständnisse mit obligaten Verbeugungen vor dem großen Kant, den Pfleiderer nennt ‚diejenige philosophisch-ethische Auctorität, welche

rantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam‘. Auch der hl. Augustinus fasst die necessitas nicht so eng wie sich ergibt aus seinen Worten: temperans respicit non solum necessitatem hujus vitae sed etiam officiorum (De morib. Eccl. c. 21).

[1]) Cf. 2. 2. q. 168 a. 2—4.

[2]) Cf. Comment. in 2. 2. q. 141 a. 6 ad 3.

[3]) Vgl. auch Pesch, Prael. dogm. IX pag. 47 sqq. und Mausbach Christenthum und Weltmoral S. 47.

[4]) Jahrb. für prot. Theol. VI. Eine Cardinalfrage der Ethik. S. 206.

[5]) Phänomenologie des sittl. Bewusstseins S. 51.

wir offen als die noch immer gewichtigste für uns anerkennen'[1]). Sehr häufig entwickelt Kant seine Lehre über die Verwerflichkeit der Lust wie jedes Strebens nach Glückseligkeit. Die Hauptstelle, die zugleich das πρῶτον ψεῦδος seiner Auffassung enthält, führen wir sogleich an. Ein starker Anklang an die Kantische Lehre findet sich unseres Erachtens auch in der Ansicht des Quietismus, nach der jede Rücksicht auf Lohn und Strafe der Vollkommenheit der reinen Liebe widerstreitet und ein Zustand reiner Liebe hier auf Erden möglich ist, in dem jede Berücksichtigung der Glückseligkeit wegfällt.

Zur Widerlegung des Kantischen Rigorismus der Pflicht und absoluten Verurtheilung jeglicher Berücksichtigung der eigenen Glückseligkeit sei hier nur auf den fundamentalen Irrthum aufmerksam gemacht, den sich Kant in dieser Frage zu Schulden kommen läſst, nämlich daſs er die Norm der Sittlichkeit verwechselt mit dem Motiv der sittlichen Handlung. Wie aus seinen Ausführungen hervorgeht, setzt er voraus, diejenigen, welche eine Berücksichtigung der Lust als moralisch zulässig erachteten, hielten die Lust für das Moralprincip, das über Gut und Bös entscheidet, als das Princip ‚mit Rücksicht auf welches alles andere bemessen und taxiert wird', wie Pfleiderer richtig Kants Ansicht wiedergibt. Über solche Verirrung ist es dann leicht, die Schale des Zornes und der sittlichen Entrüstung auszugießen und auf dem hohen Kothurn des Sittenrichters einherzusteigen — magni gressus sed secus viam! Wir citieren die Hauptstelle der Kantischen Ausführungen in seiner Kritik der praktischen Vernunft[2]): ‚Das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, alles überhaupt gezählt werden muſs, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgendworin anders als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Dieser Widerstreit ist aber nicht bloß logisch, wie der zwischen empirisch-bedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen Erkenntnisprincipien erheben wollte, sondern praktisch, und würde, wäre nicht die Bestimmung der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten;

[1]) AaO. S. 231.
[2]) Von den Grundsätzen der prakt. Vernunft § 8 Lehrs. IV Anm. II.

so aber kann sie sich nur noch in den kopfverwirrenden Speculationen der Schulen erhalten, die dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen kostet, aufrecht zu erhalten'. Man beachte besonders das jetzt Folgende. ‚Wenn ein dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bei dir wegen eines falschen abgelegten Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinte, dass er zuerst die, seinem Vorgeben nach hl. Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdann die Vortheile herzählte, die er sich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung sicher zu sein, selbst wider die von seiten deiner selbst, dem er das Geheimnis darum offenbart, damit er es zu aller Zeit ableugnen könne; dann aber im ganzen Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Menschenpflicht ausgeübt, so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen oder mit Abscheu davon zurückbeben, ob du gleich, wenn jemand bloß auf eigene Vortheile seine Grundsätze gesteuert hat, wider diese Maßregel nicht das Mindeste einzuwenden hättest. Oder setzet: es empfehle euch jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet, und um euch Zutrauen einzuflößen, rühmte er ihn als einen klugen Menschen, der sich auf seinen eigenen Vortheil meisterhaft verstehe, auch als einen rastlos wirksamen, der keine Gelegenheit dazu unbenützt vorbeigehen ließe, endlich, damit auch nicht Besorgnisse wegen eines pöbelhaften Eigennutzes desselben im Wege stünden, rühmte er, wie er recht fein zu leben verstünde, nicht im Geldsammeln oder brutaler Üppigkeit, sondern in der Erweiterung seiner Kenntnisse, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, selbst im Wohlthun der Dürftigen sein Vergnügen suchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Wert oder Unwert nur vom Zwecke entlehnen) nicht bedenklich wäre, und fremdes Gut und Geld ihm hiezu, sobald er nur wisse, dass er es unentdeckt und ungehindert thun könne, so gut wie sein eigenes wäre: so würdet ihr entweder glauben, der Empfehlende habe euch zum Besten, oder er habe den Verstand verloren .. So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, dass selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder zu der anderen gehöre, gar nicht verfehlen kann'.

Mit der Unterscheidung von Norm und Motiv fällt die ganze pathetische Deduction. Kein vernünftiger Moralphilosoph, am allerwenigsten die von der modernen Ethik als Pseudomoral verlästerte

christliche Moral, hat in dem eigenen Nutzen und Vortheil oder der Lust, die aus einer Handlung hervorgeht, als solcher, die Norm oder das Princip, nach dem bemessen wird, was sittlich gut oder bös ist, gesehen. Die Norm der Sittlichkeit ist für uns die sittliche Ordnung, wie sie aus den verschiedenen Beziehungen der vernünftigen menschlichen Natur, adäquat betrachtet, constituiert wird [1]). Nach dieser Norm beurtheilt müssen alle von Kant angeführten Beispiele als unsittlich gebrandmarkt werden. Die Glückseligkeit selbst, sowie die Mittel zu derselben unterstehen, wie überhaupt alles, dieser Sittennorm und nur eine nach der Sittennorm geregelte Glückseligkeit oder Lust kann Motiv der Handlung sein, wie dies die ewige Glückseligkeit ist, die mit der Verherrlichung Gottes identisch ist. Wir machen uns also auch nicht ‚taub gegen die himmlische Stimme der Vernunft', wie Kant orakelt, sondern betonen ebenso energisch und consequenter als Kant, dass man auf sie hören müsse. Darum kämpft der große Königsberger Philosoph gegen Windmühlen, wenn er mit den angeführten Ausführungen die Berücksichtigung der Glückseligkeit oder der Lust als Grab der Sittlichkeit hinstellen will. Übrigens sind selbst begeisterte Anhänger Kants, wie Paulsen, mit seiner Überspannung der reinen Pflichtmoral nicht einverstanden. Paulsen nennt den, die Pflicht allein um der Pflicht willen erfüllenden Menschen treffend die ‚hölzernste Gliederpuppe, die je ein Systembauer gezimmert hat' [2]).

---

[1]) Vgl. die treffl. Ausführungen in Cathrein, Moralphilosophie I S. 230 ff.

[2]) System der Ethik I S. 324.



Die Gottheit Jesu bei Clemens von Rom (I Cor.).

Von Emil Dorsch S. J.

1. Artikel.

1. Photius schreibt in seinem Myriobiblon CXXVI über die beiden Clemens-Briefe an die Corinther unter anderm Folgendes: ‚man dürfte in ihnen befremdlich finden, dass Clemens der Meinung Raum läſst, als gäbe es außerhalb des Ὠκέανος auch noch Welten, ferner als ausgemachte Wahrheit hinstellt, was er beispielshalber vom Vogel Phönix erzählt, und drittens unsern Herrn Jesus Christus zwar Hohepriester und Sachwalter nennt, ohne ihm jedoch irgend welche erhabeneren Prädicate, wie sie sich für Gott geziemten, beizulegen; obwohl er auch keine offenbaren Gotteslästerungen gegen ihn ausspricht‘[1]). Diesem Urtheile pflichtet Donaldson wenigstens im dritten Punkte vollkommen bei[2]); und wenn Bang auch eine ganz ‚ansehnliche Reihe von Aussprüchen‘ Cl.s zusammenträgt — ‚deren Zahl allein schon ein gewisses Gewicht hat‘ — die

[1]) Αἰτιάσοιτο δ' ἂν τις αὐτὸν ἐν ταύταις . . ὅτι ἀρχιερέα καὶ προστάτην τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξονομάζων, οὐδὲ τὰς θεοπρεπεῖς καὶ ὑψηλοτέρας ἀφῆκε περὶ αὐτοῦ φωνάς· οὐ μὴν οὐδ' ἀπαρακαλύπτως αὐτὸν οὐδαμῇ ἐν τούτοις βλασφημεῖ. — Migne PG. 103, 408.

[2]) J. Donaldson, A critical history of christian litterature and doctrine etc. (1864) vol. I. p. 124: ‚This statement is true, though many modern commentators, more prejudiced than Photius, have attempted to force more God-becoming expressions out of it‘.

in ihrem Zusammenhalt ‚unmittelbar beweisen, dass für Cl. zwischen Christus und der Schöpfung eine Kluft besteht': so ist doch auch er der Meinung, ‚über die ewige Natur Christi habe Cl. nicht speculiert; zu solchen abstracten Gedankenreihen sei seine Natur nicht veranlagt gewesen'[1]); und Jesus mit Gott identificieren, würde seiner Meinung nach zum Patripassianismus führen[2]). — Wrede macht uns auf manches aufmerksam, wodurch Cl. ‚die Würde Christi in starken Ausdrücken hervorhebt'; aber ‚das alles kommt auch nach ihm gegen den Eindruck nicht auf, dass Christus dem Glauben des Verf. nicht in wahrhaft lebendiger Weise angehört'[3]). — Was Harnack über die Sache denkt, spricht er in seiner Dogmengesch.³ I S. 180 aus, wo er sagt: ‚Christus ist in jener ältesten Überlieferung niemals als „ὁ θεός" dem Vater gleichgesetzt worden', oder wo er S. 186 behauptet: ‚an die Statuierung zweier Naturen in Jesus hat (damals) noch Niemand gedacht'. Doch genug — die Meinung des Photius ist, wie man sieht, noch nicht ausgestorben; ja sie erstarkt und legt uns nahe, die vom griechischen Patriarchen gegen Cl. angeregte Beschwerde einmal einer eingehenderen Beleuchtung zu unterbreiten, und uns zu fragen: ist es denn wirklich ausgemacht, dass dieser römische Bischof so gar nichts von Christus aussagt, was uns dessen göttliche Würde nahe legt und zum Bewusstsein bringt?

2. Indem wir an die Untersuchung dieser Frage herantreten, gehen auch wir keineswegs von der Ansicht aus, dass Cl. über die Gottheit Christi hohe Speculationen angestellt habe; oder gar eine systematische Zusammenstellung des zu seiner Zeit bestehenden christologischen Glaubensinhaltes habe geben wollen; das lag außerhalb des Zweckes seines Briefes. Nichtsdestoweniger hat er manches von Christus gesagt, und hat es gesagt, um verstanden zu werden; hat damit so manche seiner Anschauungen über Christus uns geoffenbart: und diese sind es, welche wir klarlegen wollen.

Weiterhin beschäftigt uns auch die Frage nicht: ob Cl. wohl ein hervorragender gewaltiger Theologe gewesen (obwohl es im vornherein klar erscheint, dass er als unmittelbarer Zeitgenosse und Schüler des hl. Apostels Paulus den Sinn und Inhalt von dessen Schriften

---

[1]) J. B. Bang: Studien über Clemens Romanus; in Studien und Kritiken 1898 S. 460 f.

[2]) AaO. S. 462.

[3]) Wrede: Untersuchungen zum I. Cl.-Brief (1891) S. 102 f.

wohl besser verstanden und durchdrungen hat als seine modernen Kritiker) — oder ob er, wie sich J. Réville geschmackvoll ausdrückt, nur sei ‚un piètre théologien', ‚un pauvre théologien, qui n' a pas saisi la doctrine paulinienne de la rédemption'[1]): uns ist Cl. ein Zeuge christlicher Anschauung aus alter Zeit, der Apostelschüler, der Bischof von Rom, welcher als solcher mit vieler Autorität nach Corinth an die dortige entzweite Kirchengemeinde schrieb, und daselbst mit seinen eigenen Ansichten und Lehren solchen Anklang fand, dass sein Brief von da an beim sonntäglichen Gottesdienst zur Auferbauung der Gemeinde vorgelesen ward. Der römische Bischof spricht deshalb hier nicht bloß seine eigene Meinung aus: es sind seine Anschauungen ganz gewiss die Anschauungen der beiden Kirchen, welche hier in gegenseitige Berührung treten, der römischen und der korinthischen. Und wohl dieser beiden allein? Wer möchte dies behaupten! Cl. hat wohl nicht erst sich erkundigt, was bei den Corinthern für Meinungen herrschen über die Dinge, welche er ihnen schrieb, um ihnen in ihrem Sinne schreiben zu können: wie er schrieb, hätte er gegebenen Falls an alle Gemeinden geschrieben; es lag ihm aber ob, an die auswärtigen Städte zu schreiben[2]).

3. Es wird sich empfehlen, gleich im vornherein in scharfen Umrissen das Bild des Erlösers vor Augen zu halten, wie es uns aus dem Schreiben des Heiligen entgegentritt: Christus, ‚das Scepter der göttlichen Majestät'[3]), ‚der Abglanz von Gottes Größe' [c. 36], ist nach Cl. nicht erst damals geworden, da er als Sohn Jakobs τὸ κατὰ σάρκα geboren ward [c. 32]. Bevor er in diese Welt kam, war er beim Vater als der vielgeliebte Sohn [c. 59], bei ihm und mit ihm lebte er das Leben der Ewigkeit [c. 58 coll. 36, 4]; von ihm ward er zu den Menschen gesandt [c. 42]; und er erschien, wie es der hl. Geist von ihm vorausgesagt hatte, in tiefer Demuth, obwohl er es in seiner Macht hatte, mit großer Prachtentfaltung, in stolzer Majestät zu uns herabzusteigen [c. 16]; er war es auch, der schon vor seinem Erscheinen in den Schriften des alten Testamentes zu uns geredet, und dieses that ‚durch den hl. Geist' [c. 22].

Auf Erden weilte er, um uns durch Lehre [cc. 13; 59] und Beispiel [cc. 2; 16] zu unterweisen und zu erziehen, vor allem in

[1]) J. Réville, les origines de l'épiscopat. Paris 1894; S. 437. 431.

[2]) Hermae Pastor: Vis. II, 4, 3.

[3]) C. 16. — Wir folgen dem Texte, wie ihn Funk bietet: Opera Patrum apostolicorum; vol. I. ed. nova (1887).

der Erkenntnis der göttlichen Dinge [cc. 36; 59]; dann aber hat er sich selbst für uns aus Liebe hingegeben, ‚sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seelen‘ [c. 49], um uns durch sein Blut von unsern Sünden zu erlösen; denn ‚so kostbar war sein Blut in den Augen Gottes, seines Vaters, dass es der ganzen Welt für Reue und Buße Gnade und Versöhnung brachte‘[1]). So hat er uns geheiligt und zu Ehren gebracht [c. 59].

Um uns um sich zu sammeln, gründete Christus seine Kirche; in der Ordnung eines Heeres hat er diese zusammenberufen, worin nicht alle Generäle oder Oberste oder Hauptleute usw. sein können, sondern alle nach der ihnen zukommenden Stellung die Befehle des Königs und der untergeordneten Officiere erfüllen müssen [c. 37]; zu einem geheimnisvollen Leibe hat er sie sich auferbaut, in welchem man keine Uneinigkeit und keine Zwietracht stiften kann, ohne gegen sich selbst, seinen eigenen Leib zu wüthen und die Glieder Christi zu zerfleischen und wegzureißen [cc. 37; 46], in welchem alles vollkommen zusammen stimmen und jeder einem Princip sich fügen muss, damit er heil und wohlbehalten bleibe[2]). Wehe denen, welche diese Einheit stören: besser ist es, in der Herde Christi unbescholten, wenn auch in unansehnlicher Stellung befunden zu werden, als sich in stolzer, anmaßender Selbstüberhebung der Hoffnung, die wir in Christus haben, zu berauben [c. 57]; ja selbst Vortheile soll man hingeben, Beschwerden sich unterziehen, wenn es gilt, den Frieden zwischen der Herde Christi und ihren Vorstehern zu erhalten [c. 54]; denn allzu schrecklich sind die Drohungen, welche die Friedensstörer treffen: ‚lachen will ich über euren Untergang und mich freuen, wenn das Verderben über euch hereinbricht‘, so läſst Cl. die Weisheit zu den Verächtern der kirchlichen Ordnung sprechen [c. 57].

Christus hat sich für die Glieder seines Leibes, ja für alle Welt in den Tod gegeben, aber er blieb nicht im Grabe bei den Todten, sondern kam in der Kraft Gottes wieder aus demselben hervor als der Erstling und das Unterpfand unsrer künftigen Auferstehung [c. 24], und nachdem er durch dieselbe seine Jünger und Apostel im Glauben bestärkt und mit großer Zuversicht erfüllt hatte [c. 42], kehrte er wieder zum Vater zurück. Zu seiner Rechten thront er nun,

---

[1]) C. 7: (τὸ αἷμα τ. Χοῦ.) παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν.

[2]) C. 37: πάντα μιᾷ ὑποταγῇ χρῆται εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα.

um dort die Niederwerfung aller seiner Gegner zu erwarten [c. 36]; von dort wird er wieder kommen, um seine Rathschlüsse zur Vollendung zu bringen [c. 23].

Inzwischen ist er dort oben für alle, die sich zu Gott bekehren wollen, eine sichere Zuflucht bei der Barmherzigkeit des Vaters [c. 20, 11), unser aller Sachwalter und Hohepriester, der Helfer unserer Schwachheit [cc. 36; 61; 64]: der Ausspender aller Gnaden [cc. 64; 65], er selbst die größte Gnade [c. 16, 1]. Er ist es, durch den alle vom Vater gerufen werden; denn Christus ist die Pforte der Gerechtigkeit, und selig, die durch diese Thüre eingehen und voranschreiten in Erfüllung aller Heiligkeit und Gerechtigkeit [c. 48].

Der Weg aber, auf dem wir voranschreiten, ist bezeichnet durch Glaube, Hoffnung, Liebe: der Glaube an Christus [c. 22; coll. 32, 4], die Hoffnung auf Christus [cc. 57, 2; 58, 1], die Liebe in und zu Christus führen uns zu Gott und vereinigen uns mit ihm, wie uns Gott auch zu Gnaden angenommen hat um der Liebe willen, welche Christus zu uns gehabt [c. 49]. — O was ist es schönes und vortreffliches um diese Liebe in Christus. Sie ist Liebe Gottes; keine Sprache kann sie schildern, ihre Schönheit und Vollkommenheit spottet jeder Beschreibung; ‚alle Geschlechter, von Adam her bis auf den heutigen Tag, sind dahin; die aber in der Liebe vollkommen befunden wurden, haben ihren Sitz bei den frommen inne und werden offenbar werden in der Heimsuchung des Reiches Christi‘ [c. 50]. Wer aber ist würdig, in dieser Liebe befunden zu werden? Wohl ist es unsere Sache, unsere Liebe im Werke zu bethätigen: ‚wer die Liebe in Christus hat, hält die Gebote Christi‘ [cc. 49; 33] — aber die Liebe, welche jenes Preises wert erscheint, vermögen wir nicht aus uns allein zu gewinnen. ‚Lasset uns beten und flehen zur Barmherzigkeit Gottes‘ [c. 50]; denn er, der die Völker auf Erden mehret, ist es auch, welcher diejenigen auserwählt, die ihn lieben, und dies durch Jesus Christus, seinen viellieben Sohn, durch welchen er auch die Zahl seiner Auserwählten unverletzt und ungemindert bewahrt [c. 59, 2].

Christus ist es endlich, in welchem wir unser Heil finden [c. 36]: er soll unser werden, er gehört aber nur den Demüthigen und jenen, die sich nicht erheben gegen seine Herde [c. 16]: ‚Unterwerfen wir uns also seinem (d. h. Christi) so heiligen und verehrungswürdigen Namen, damit wir den für die Ungehorsamen von der Weisheit ausgesprochenen Drohungen entgehen, damit wir ruhen im Vertrauen auf ihn‘. Und

kein leerer Wahn ist dieses Vertrauen; denn ,wie Gott das Leben in sich hat, so lebt auch unser Herr Jesus Christus und der hl. Geist, und darum auch der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten: dass wer in Demuth und Beharrlichkeit die von Gott bezeichneten Wege der Gerechtigkeit geht und seine Gebote vollzieht, auch eingereiht werde in die Zahl derjenigen, welche durch Christus gerettet werden, durch den ihm die Ehre in alle Ewigkeit. Amen' [c. 58].

I.

4. Die Präexistenz Christi. — In großen Umrissen haben wir das Bild Jesu nachgezeichnet, wie es Cl. entworfen hat. Wohl treten auch schon bei flüchtigem Beschauen manche charakteristische Striche und Linien an demselben hervor, welche als θεοπρεπεῖς gelten können und müssen; sehen wir aber etwas genauer zu, lassen wir den Blick auf jenen markanten Zügen prüfend ruhen: so ,wird uns wie aus einem Spiegel das wunderbare, reine und erhabene Bild Gottes selbst in ihm entgegenstrahlen'.

Kein Zweifel — die Existenz Christi begann nach Cl. nicht erst damals, als er unter uns im Gewande der Demuth und Erniedrigung erschien, in welchem sich die Prophetie an ihm erfüllen sollte; ,wir sahen ihn, und es war nicht Gestalt noch Schönheit an ihm; sondern mit Schmach war seine Gestalt erfüllt, und schon war es die keines Menschen mehr'. Freilich war Christus wahrer Mensch[1]); als solcher hat er sein Blut für uns vergossen, seinen Leib hingegeben für unsern Leib, seine Seele für unsere Seele [c. 49, 6]; als wahrer Sohn und Nachkomme Jakobs figuriert er mit in der Reihe der Priester und Leviten, der Könige und Fürsten aus dem Hause Juda. Aber während alle diese einfach und schlechthin als Nachkommen Israels bezeichnet werden, tritt bei Jesus eine Einschränkung hinzu — τὸ κατὰ σάρκα[2]). Nur seiner menschlichen Natur nach — denn dieses ist die Bedeutung von σάρξ — war er aus

---

[1]) C. 16, 3: Ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὢν καὶ πόνῳ καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν.

[2]) C. 32, 2. — Vgl. Röm. 9, 5, wo derselbe Ausdruck in ganz ähnlichem Zusammenhang erscheint, und den Zusatz erhält: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. Zu dieser Stelle bemerkt Theodoret: ,καὶ ἤρκει μὲν ἡ τοῦ κατὰ σάρκα προσθήκη, παραδηλῶσαι τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ τὴν θεότητα' (Migne PG 82, 152).



Jakob; aber Jesus gieng nicht auf in dieser Natur: er war noch etwas mehr; als solcher war er nicht aus Jakob, als solcher war er beim Vater und inspirierte dort die Propheten [c. 22, 1] — und *hatte es in der Gewalt*, wenn er wollte, auch in großer Herrlichkeit und *stolzer Prachtentfaltung* in die Welt zu kommen.

5. Unser Lob und unser Rühmen, so sagt Cl., muſs in Gott geschehen, und kann und darf nicht aus uns sein; denn die sich rühmen, haſst Gott [c. 30, 6]. Von uns gilt das Wort des hl. Geistes: ‚es rühme sich der Weise nicht in seiner Weisheit, und der Starke nicht in seiner Kraft, und der Reiche nicht in seinen Schätzen, sondern wer sich rühmt, rühme sich im Herrn [c. 13; 34, 5]. Warum aber sollen wir uns nicht rühmen? Wir finden von Cl. selbst den Grund angegeben [c. 38]: ‚wer keusch ist im Fleische, so sagt er, der rühme sich nicht; er soll wissen, daſs *ein anderer ihm* die Enthaltsamkeit als Geschenk *gegeben*; bedenken wir nur, Brüder, aus welchem Stoffe wir gemacht, wer wir sind und wie wir in diese Welt eingetreten; beherzigen wir doch, aus welch finsterem Grabe uns derjenige hervorgezogen, der uns gebildet und erschaffen und uns mit seinen Wohlthaten bedacht hat, bevor wir noch waren: da wir so *alles von ihm haben*, dürfen wir uns nicht stolz erheben und prahlen, sondern ‚für alles müssen wir ihm Dank sagen, dem *die* Ehre', und eben darum alle Ehre gebürt in Ewigkeit. — Während uns gewöhnlichen Menschenkindern also das Rühmen gar übel ansteht, so zwar, daſs wir uns Gottes Haſs zuziehen würden, während wir allezeit sehr demüthig wandeln müssen, um Christus zu gewinnen, heißt es auf einmal von Christus: er sei zwar auch seinerseits aufs äußerste demüthig gewesen, er sei nicht in stolzem, hochfahrendem Übermuth[1]) in die Welt gekommen; doch hätte er dies thun können (καίπερ δυνάμενος). Wie erklären wir diesen Gegensatz zwischen ihm und uns? Nicht anders, als daſs wir uns an Phil. 2, 6 erinnern, wo es heißt: (Χριστὸς Ιησοῦς) ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; bei ihm trifft die Voraussetzung nicht zu, welche bei uns statt hat; er war seiner Präexistenz nach keine Creatur wie wir — wäre er dies gewesen, so würde, was uns gilt, auch ihm gelten — sondern Gott, dem Vater, gleich. *Bang* hat also gewiſs recht, wenn er meint, ‚daſs für Cl.

---

[1]) C. 16: ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας καὶ ὑπερηφανίας; L.: cum sono gloriae nec cum superbia.



zwischen Christus und der Schöpfung eine Kluft besteht'; aber er darf sich dann auch nicht scheuen, die Consequenz zu ziehen und offen einzugestehen, daſs Cl. an der göttlichen Natur Christi festgehalten, wenngleich er auch nicht ich weiß nicht was für Speculationen über seine ewige Natur angestellt hat; denn wenn zwischen der Schöpfung und Christus eine Kluft, dann kann eben Christus nicht Schöpfung, nichts Erschaffenes sein; so ist er nothwendig der Unerschaffene, Gott.

6. Cl. ist ferner keineswegs der Ansicht, daſs man eine nur ideale Präexistenz Christi im Gedanken und Willen Gottes annehmen könne und müsse, vermöge deren er in seiner ewigen Herrlichkeit bei Gott vor Abraham und vor Grundlegung der Welt war und in welcher er schließlich nichts anderes gewesen wäre als ‚der Selbstoffenbarungswille Gottes, das (unpersönliche) ewige Offenbarungsprincip'[1]. An eine derartige rationalistisch zugeschnittene Seinsform Christi hat weder Johannes noch Paulus, noch auch Clemens irgendwie gedacht; denn erstens erscheint Christus als ein anderer unterschieden von Gott dem Vater, kann also nicht bloß dessen Offenbarungswille sein; dann aber, wäre er in einer bloß idealen Präexistenz keiner reellen Handlung mit greifbaren und actuellen Wirkungen fähig gewesen, wie solche Cl. Christus dem Herrn zuschreibt, nach welchem er die Propheten inspirierte und seinen Zustand der Erniedrigung freiwillig wählte.

7. Auch die Verdächtigung Harnacks erweist sich schon nach dem bisher Gesagten als grundlos: welcher Cl. zu einem Anhänger der von ihm so genannten pneumatischen Christologie machen möchte, welche nichts anderes ist als die Lehre der Gnostiker, nach welcher ‚Jesus als ein himmlisches Geistwesen (resp. als das höchste himmlische Geistwesen nach Gott) galt'[2]. War nämlich Christus ein Wesen, wenn auch ein noch so hohes nach Gott, und nicht Gott selbst, so war er eben Creatur und war, wie die letzte der Creaturen ein reines Almosen der göttlichen Freigebigkeit; denn Gott erscheint durchaus als der alleinige, der einzige seiner Art [cc. 43. 46. 49], und als solcher der Vater und Schöpfer des ganzen Weltalls [c. 20], von dessen Wink und Willen alles im Sein und Vergehen abhängt[3]. War also Christus nicht mit ihm Gott: dann

[1]) Fr. A. Nitzsch, Lehrb. d. ev. Dogmat.[2] S. 505.

[2]) Harnack, Dogmengesch. (Grundriß)[3] S. 38 f.

[3]) c. 27, 4. 5: ὅτε θέλει καὶ ὡς θέλει, ποιήσει πάντα καὶ οὐδὲν μὴ παρέλθῃ τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ.

war er Creatur und jegliches Rühmen war bei ihm ausgeschlossen und Sünde auf gleiche Weise, ja noch mehr als dies der Fall war bei den Corinthern, in welchen Cl. es so heftig tadelt; denn das schärft uns der Heilige auf das eindringlichste ein: ‚je mehr einer hervorragt, umso mehr muss er sich verdemüthigen‘[1]).

II.

8. Christus der Sohn Gottes. — Christus war also, nach den Anschauungen des hl. Cl. — darüber kann kein Zweifel obwalten — als ein selbständiges, handlungsfähiges, unerschaffenes Wesen schon, bevor er diese Welt betrat; wo aber, und was? Cl. läst uns hierüber nicht im Unklaren: Christus ist der Sohn Gottes, und als solcher war er bei ihm; denn er ward von ihm geschickt, sowie die Apostel von Christus (ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη [c. 42, 1]). Abgesehen nun von c. 24, wie es in der alten lateinischen Übersetzung (L) gegeben ist[2]), und von c. 7, wo Gott schlechthin der Vater Jesu heißt, in dessen Augen das Blut Jesu einen solchen Wert hat, dass er um seinetwillen der ganzen Welt Gnade gibt: nennt der Heilige Christus an zwei Stellen den Sohn Gottes: c. 36 ‚von seinem Sohne aber sprach der Herr also: „Mein Sohn bist du“‘ .. und c. 59, wo Christus gleich dreimal in rascher Folge als ὁ (ἠγαπημένος) παῖς αὐτοῦ (τ. ε. τοῦ θεοῦ) erscheint. Es ist also nicht richtig, was Donaldson behauptet, dass Christus nur an einer Stelle so genannt werde[3]).

---

[1]) Ἤτω τις πιστός, ἤτω δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν, ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων, ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις· τοσούτῳ γὰρ μᾶλλον ταπεινοφρονεῖν ὀφείλει, ὅσῳ δοκεῖ μᾶλλον μείζων εἶναι [c. 48].

[2]) ‚Consideremus, fratres, quomodo palam facit Dominus et ostendit nobis futuram resurrectionem, cujus inceptionem fecit Dominum J. Ch. filium suum etc. Anecdota Maredsol. vol. II.

[3]) AaO. S. 124. — Harnack gibt παῖς mit Knecht (Dogm. Gesch.[3] S. 176); mit Unrecht! Denn abgesehen davon, dass der Text selbst die Bedeutung ‚Sohn‘ nahelegt, war sie in jener Zeit bei den Vätern die gewöhnliche: Barn. zB. spricht aus dem Eigenen nur von υἱὸς τοῦ θεοῦ, und um zu beweisen, was er von ihm sagt, bringt er u. a. Stellen aus dem A. T., welche vom παῖς τ. θ. reden, so 6, 1 und 9, 2: ein sicheres Zeichen, dass im παῖς gleich υἱὸς galt; — Polykarp ruft Gott an: ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ .. παιδός σου Ἰησοῦ πατήρ (c. 14) und dieser wird später (c. 20) παῖς αὐτοῦ ὁ μονογενής genannt; — Justin in Act. Just.

9. Was hat das aber zu bedeuten: Christus der Sohn Gottes? Man sollte meinen, die Sache sei sehr klar; denn wenn Cl. zB. in c. 10 von Abraham sagt: διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη αὐτῷ υἱός, so weiß wohl jeder Mensch, was er unter diesem Worte υἱός zu verstehen habe. Nun wohl mit derselben Schlichtheit und Einfachheit spricht er jetzt c. 36 von Christus als dem Sohne Gottes, ohne diesen seinen Ausdruck näher zu erklären, ohne dass aus dem näheren oder ferneren Context etwas beigebracht werden könnte, was den Sinn des Wortes modificierte.

10. In dieser Auffassung kann uns ein Blick auf die Bemühungen nur bestärken, welche sich eine gewisse theologische Richtung kosten läßt, dem Begriffe Sohn Gottes eine andere Bedeutung abzugewinnen: Sie wissen uns zu erzählen von physischer, von ethisch-mystischer, theokratisch-messianischer und metaphysischer Gottessohnschaft, je nachdem man einen Schöpfungsact Gottes, oder ethische Ebenbildlichkeit mit Gott, als dem Urbild sittlicher Vollkommenheit, oder stellvertretendes Königthum Gottes, oder sonst etwas als Fundament der Würde eines Gottessohnes anerkannt wissen möchte. Alle diese Erklärungsversuche sind so unwahrscheinlich, so gekünstelt und gesucht, dass man ihnen den Charakter auf der Stelle ansieht: sie stehen im Solde der Voraussetzung und sollen Stimmung machen; Beweis braucht man keinen zu bringen — ‚es ist ja offenbar im N. T.‘[1]) — oder wenn man schon einen bringt, sieht er jener Kategorie von Argumentation sprechend ähnlich, welche man in der Dialectik unter dem Titel fallacia accidentis gekennzeichnet findet[2]).

---

c. 2 sagt vor dem Tyrannen von Christus: ὃν ἔφην νῦν θεοῦ υἱὸν ὄντα (V. 7), mit Bezug auf κύριον I. Χρ. παῖδα θεοῦ (V. 5). — So übersetzt denn auch L. — wenn wir Harnack glauben dürfen, wenige Jahre nach Cl. schon — durchgängig παῖς mit filius.

[1]) Nitzsch aaO. S. 501.

[2]) Typisch ist in diesem Verfahren Harnack geworden: Aus der Masse der Zeugnisse, welche uns die Evangelien über Christus, den Sohn Gottes, überliefern — unter welchen er allerdings vorher gründlich aufgeräumt — greift er die eine Stelle Mat. 11, 27 heraus: ‚Niemand kennt den Sohn denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren‘. Und er versteht es, aus diesem Zeugnis heraus zu deducieren, worin die wahre und die ganze Bedeutung des Sohnesbegriffes in Jesus zu suchen und zu finden sei: ‚Eben in dieser Gotteserkenntnis hat er das hl. Wesen, welches Himmel

Kein Zweifel, von derartigen Phantasien über den Begriff ,Sohn Gottes' kann im N. T. keine Rede sein, und noch viel weniger findet sich in den Schriften der apostolischen Väter davon eine Spur: wenigstens wäre, wenn je, so hier ein stringenter Beweis am Platze, ein Beweis nicht dafür, dass man die Sache allenfalls noch so auffassen könnte, sondern dass man in der Zeit, um welche es sich handelt, wirklich so gedacht hat und denken musste, ein Beweis, der eine Überzeugung von Jahrtausenden umzustoßen geeignet wäre. Man versetze sich doch nur einmal im Geiste unter jene Christen, an welche Cl. seinen Brief gerichtet hat, man höre gleichsam mit eigenen Ohren, wie er uns darin erzählt von Christus als dem Sohne Gottes (παῖς ἠγαπημένος αὐτοῦ), so einfach, so schlicht, wie wenn da weiter nichts zu denken und zu untersuchen sei . . und nun bilden wir uns ein, diese Worte müssten in uns jene rationalistische Begriffsverwirrung hervorrufen: wir sollten vom Sohne Gottes reden hören, und denken an ein bloßes Geschöpf, wie wir es auch sind und so viel vernünftige und unvernünftige Wesen mit uns; wir sollten Sohn

---

und Erde regiert, als Vater, als seinen Vater kennen gelernt'. ,Sein Bewusstsein, der Sohn Gottes zu sein, ist darum nichts anderes als die praktische Folge der Erkenntnis Gottes als des Vaters und seines Vaters', und ,die Gotteserkenntnis, das ist der ganze Inhalt des Sohnesnamens' (Das Wesen des Christenthums S. 81). Es klingt wie Selbstironisierung, wenn Harnack im Anschluss an dieses Argument und auf Grund desselben von psychologischen Räthseln spricht und der Forschung Stillstand gebietet. „Hier hat alle Forschung still zu halten!' — Auf den gleichen Bahnen bewegt sich ein anderes nicht weniger scharfsinniges Argument (Nitzsch, Lehrb. d. ev. Dogm.[2] S. 502): ,Schon im alten Bunde hieß der theokratische König — Sohn Gottes, und demgemäß bedeutet an vielen Stellen des N. B. weder der Ausdruck κύριος. . noch der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ . . etwas anderes als die Messianität'. Wir wären nun zunächst neugierig, wie Nitzsch seinen Vordersatz beweist; denn, wenn es irgendwo im A. B. heißt, dass Gott einen König sich zum Sohne nehmen wird, ist dies doch noch nicht soviel als: im alten B. hieß der theokratische König Sohn Gottes. Außerdem beachte man, dass in diesem Enthymem der Schlussſatz 2 neue Begriffe einführt, von welchen im Vordersatz nicht die Rede war; und so ist es wahr: Nichts in dieser Ausführung erinnert an ein Argument, als ein verwaistes ,demgemäß', welches wie zufällig in die Gedankenreihe sich hineinverirrt zu haben scheint. — Doch das Gute haben derartige Beweise: sie überzeugen besser als jede Gegendemonstration von der Haltlosigkeit der gegnerischen Aufstellungen.

hören und Statthalter, Gesandter oder Botschafter denken; wir sollten statt an den wahren und eigentlichen Sohn vielmehr an unseres Gleichen denken, der sich etwa durch Tugend und Hingebung an seinen Schöpfer vor allen ausgezeichnet habe, wie es ähnlich unsere Märtyrer gethan. Ganz anders hat wenigstens die Christengemeinde von Smyrna in ihrem Briefe gedacht, welchen sie gar nicht lange nach Cl. an alle Kirchen der gesammten Christenheit richtete: ‚Ihn, so sagten sie, den Sohn Gottes, beten wir an (προσκυνοῦμεν), die Märtyrer aber lieben wir als die Schüler und Nachfolger des Herrn, um ihrer unüberwindlichen Liebe willen, die sie gegen ihn an den Tag gelegt‘. Und doch war der Märtyrer Polykarp, um welchen es sich hier handelt, auch Gottes Stellvertreter bei ihnen, dem sie mit größter Verehrung anhiengen[1]), und doch galt er unter ihnen als θαυμασιώτατος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν, ὥσπερ κριὸς ἐπίσημος ἐκ μεγάλου ποιμνίου εἰς προσφορὰν .. ἡτοιμασμένος κτλ.[2]) .. Und doch erscheint auch in diesem Schreiben Christus nicht anders wie bei Cl. als υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἀγαπητὸς παῖς[3]). So gehen auch wir nicht fehl, wenn wir bei dem bleiben, was die Menschen gewöhnlich unter Sohn verstehen; Cl. schrieb ja an eine ganze große Gemeinde, er wollte von ihr verstanden sein, von einem jeden aus ihr, und mußte daher seine Worte in jenem Sinne nehmen, wie er bei den Menschen gebräuchlich ist. Nun mögen wir die Völker und ihre Anschauungen mustern, so nah und fern wir wollen: wir werden überall und zu allen Zeiten finden, dass die Sohnschaft, wenn von ihr einfachhin ohne Zusatz die Rede ist, nur eine einzige ist: die natürliche durch Zeugung; und diese Norm wird auch durch den Sprachgebrauch der Schrift nicht umgestoßen.

11. Es ist aber diese natürlich eigentliche Sohnschaft jene, welche von den Vertretern der oben bezeichneten Richtung metaphysische genannt und von Nitzsch[4]), inbezug auf Gott allerdings wenig glücklich, folgendermaßen umschrieben wird. ‚Gott kann, weil er die Liebe ist, nicht in sich verschlossen bleiben; daher setzt er sein eigenes Wesen in einer zweiten Existenzform als Offenbarungsprincip und als Princip des Kosmos aus sich heraus: als Inbegriff aller Creatur, als Eben-

[1]) Vgl. Mart. Polyc. c. 13, 2.
[2]) AaO. c. 5; 13; 14.
[3]) AaO. c. 14; 20; — c. 17.
[4]) AaO. S. 503.

bild seiner selbst, als das Urbild der Welt und in der Welt insonderheit des Menschen. Mag dieses zweite göttliche Princip der Logos genannt werden oder der Abglanz der Herrlichkeit Gottes oder das adäquate Abbild Gottes, in jedem Falle wird es als eine Existenzform Gottes selbst hingestellt .. Da ist Sohn Gottes soviel wie Gott selbst in zweiter Hypostase, Gott im metaphysischen Sinn'. So definiert er, und so muss er freilich gleich ein gewaltiges Bedenken finden und seine eben erst mit so vieler Rhetorik aufgebaute Definition wieder in Frage stellen, indem er ihr eine Existenzberechtigung nur zuerkennt in Kreisen, wo keine streng philosophische Ausdrucksweise herrscht. ,Streng begrifflich — so meint er — kann das nicht durchgeführt werden. Zwei oder drei wirkliche gottheitliche Personen würden den Monotheismus aufheben und ein wirklicher Mensch kann nicht zugleich im metaphysischen Sinne wesentlich Gott sein'.

Diese Befürchtungen brauchen wir nicht zu theilen. Christus ist Sohn Gottes, wahrer Gott wie der Vater, eine zweite unterschiedene Person von ihm, ohne die Gottheit selbst zu vervielfältigen; um dies aber recht zu verstehen, müssen wir jener Lehre folgen, die uns dieses zeigt ohne Widerspruch und ohne Verwirrung und ohne für streng philosophische und nichtphilosophische Kreise eine eigene Terminologie zu construieren. Nach dieser Lehre nun setzt Gott in der Zeugung des Sohnes freilich nicht sein eigenes Wesen gleichsam aufs neue — würde sie so lehren, müsste sie allerdings dem Polytheismus verfallen; sondern der Vater theilt eine und dieselbe Wesenheit, ohne sie zu setzen, einer neuen Existenzform d. h. einer neuen Hypostase mit, welche so mit dem Vater numerisch ein und dieselbe Natur und Gottheit besitzt und darum nur ein Gott ist, also den Monotheismus nicht gefährdet. Dass dem so sei, das erfahren wir wieder nicht von den Rationalisten, welche die Vernunft missbrauchen, noch auch von der Vernunft, so lange sie sich überlassen bleibt, sondern durch Gott selbst, welcher eben deshalb, weil ,niemand den Sohn kennt außer dem Vater, noch den Vater jemand außer dem Sohn und dem der Sohn es offenbaren will'[1], diesen in die Welt gesandt hat, dass alle den Vater, den einzig wahren Gott, erkennen, und den er gesandt hat, Jesus Christus[2]). Und dieser

[1]) Mt. 11, 27 vgl. auch 1 Cor. 2, 8.
[2]) Joh. 17, 3, bezw. 2.

hat uns dies Geheimnis erklärt, als er zu den Juden sprach: Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, wofür sie ihn dann steinigen wollten.

Noch weniger Schwierigkeit bietet im Lichte der göttlichen Offenbarung, was Nitzsch in Zweifel zieht oder vielmehr als widersinnig verwirft mit den Worten: ‚ein wirklicher Mensch kann nicht zugleich im metaphysischen Sinn wesentlich Gott sein‘; denn in der That, dieser Sohn Gottes, der Kraft seiner ewigen Zeugung vor aller Zeit beim Vater war, hat sich entschlossen, obwohl Gott gleich, auch Mensch zu werden d. h. eine neue, die menschliche Natur anzunehmen, und unter den Menschen wandelnd sie zu belehren, zu heiligen und schließlich für sie zu sterben. Auch dieses würden wir aus uns nun und nimmer wissen, wenn nicht derselbe göttliche Abgesandte uns auch hierüber theils selbst theils durch seine Apostel belehrt hätte[1]). Nachdem er aber dies gethan hat, mag vielleicht das Wie der Ausführung für uns noch dunkel bleiben, begrifflicher Widersinn ist in diesem Geheimnisse nicht zu finden; sehen wir ja schon in der rein natürlichen Ordnung ein Wesen, das alle Vollkommenheiten der thierischen Natur mit denen der geistigen in sich vereinigt, eine Thatsache, welche manche Philosophen veranlaste, dem Menschen ein doppeltes Lebensprincip zuzuerkennen. Im Menschen sind diese Vollkommenheiten freilich zu einer einheitlichen Natur vermischt; aber was wir hier ohne begriffliche Unzukömmlichkeiten vereinigt und vermischt sehen, warum sollten wir dies anderswo nicht auch unvermischt durchgeführt finden, unter einem einheitlichen Träger, in einer göttlichen Person. ‚Der Herr Jesus Christus, der Herrscherstab der Majestät Gottes (= ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) kam nicht mit stolzem prahlerischen Gepränge, obgleich er dies hätte thun können (— οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ), sondern mit demüthigem Sinn (— ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν . . ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν κτλ.[2]) Wohl ist das Subject dieser Ausführungen der präexistente Christus, wie Nitzsch im Anschluss an Phil. 2, 6 bemerkt[3]), aber nicht der ideell präexistente, welcher als solcher einer reellen Handlung unfähig auch sich nicht selbst erniedrigen könnte und aus seinem rein ideellen Sein in die reelle Wirklichkeit hervortretend nur den Anfang

[1]) Vgl. zB. Joh. 3, 13. 16; Joh. 1; Phil. 2, 6.

[2]) Vgl. über diesen Parallelismus zwischen I Cl. 16 und Phil. 2, 6: Lingens, Zur paulinischen Christologie, in dieser Zeitschr. 1896 S. 463.

[3]) AaO. S. 505.

seiner Erhöhung machen würde, sondern der wirklich actuell und als erhabene Persönlichkeit präexistierende; aber nachdem ihm hier selbst einmal Gottgleichheit zuerkannt ist, kann er nun und nimmer „dieses gottgleiche Sein ablegen und die irdisch menschliche Seinsweise dafür eintauschen‘, ohne ebendadurch zu verleugnen, überhaupt jemals Gott gleich gewesen zu sein — Gott und darum auch, wer Gott gleich ist, ist unveränderlich in sich und unvergänglich und ewig der gleiche! — wohl aber konnte er Gott bleibend in eine neue Beziehung zu einer menschlichen, geschaffenen Natur treten, sie annehmen (λαβών) und durch dieselbe (σχήματι) als Mensch befunden werden. Nachdem er aber als Sohn eine neue Natur angenommen hat, erscheint er auch in dieser als der wahre Sohn Gottes kraft der hypostatischen Vereinigung dieser Natur mit der einen Persönlichkeit des Sohnes Gottes; daraus erklären sich dann gewisse Ausdrücke wie sie sich auch bei Cl. finden, zB. wenn er c. 42 sagt, dass Jesus Christus von Gott geschickt sei, oder c. 64 von Gott spricht als dem, welcher den Herrn Jesus auserwählt hat; sie sind auf Christus, den Sohn Gottes, zu beziehen, insofern er mit der menschlichen Natur bekleidet ist — τὸ κατὰ σάρκα, wie Cl. selbst c. 32 unterscheidet.

12. Diese Anschauungen waren der Sache nach auch in jenen Zeiten bereits wohl ausgebildet und unter den Christen bekannt und verbreitet: Der hl. Paulus (und) der Verfasser des Hebräerbriefes hatte geraume Zeit vorher ganz in demselben Sinne über Christus gepredigt und gelehrt[1]); Johannes, der Apostel, um dieselbe Zeit sein Evangelium und seine Briefe an die Christengemeinden gerichtet, in welchen dieselben Wahrheiten greifbar zutage treten[2]); desgleichen finden wir dieselben Anschauungen bei Ignatius in fast allen seinen Briefen an die verschiedensten Christengemeinden in Kleinasien und Italien[3]), bei Polykarp und seiner Gemeinde, die sich in ihrem Briefe an den ganzen katholischen Erdkreis wendet[4]). Man kann sich also nicht darauf berufen, dass die Corinther und überhaupt die damaligen Christen wegen der Schwierigkeiten, welche sich in der wörtlichen Auffassung des Wortes Gottessohnes zeigten, sich zu übertragenen, weniger eigent-

[1]) Vgl. Röm. 8, 32; 9, 5; 1 Cor. 8, 6; Col. 2, 9; Phil. 2, 6 ff. u. a. — Heb. 1.

[2]) Joh. 1; 3, 16 ff.; 5, 18; 10, 30; 17, 5 u. a. — 1 Joh. 4, 9.

[3]) Vgl. zB. Eph. 7, 2; 20, 2; Magn. 6, 1; Smyrn. 1, 1; Röm. 3, 3.

[4]) Phil. 12; Mart. Polyc. 14, 1 f.; 17, 3; 20, 2; 21; 22.

lichen Bedeutungen hätten flüchten müssen. — Eher hätte man etwas anderes fürchten können und müssen, nämlich dass die Corinther leicht zu weit gehen würden, vom Sohne Gottes hörend in den Polytheismus hätten zurückfallen können, aus welchem sie vor nicht langer Zeit herüber gekommen, dessen Anschauungen noch allenthalben ringsum auf sie eindrangen; deshalb hätte Cl. seinen Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ als verfänglich absolut vermeiden müssen, wenn er nicht voll und ganz zu recht bestand, oder wenn etwas an ihm zu erklären gewesen wäre, ihn wenigstens ins rechte Licht stellen, ihn einschränken und determinieren müssen. Nach alledem aber ist es in der That außer allem Zweifel: wenn Cl. Christus als den Sohn Gottes zeigt, schlicht und recht, ohne auch nur von ferne anzudeuten, dass er in dieser Beziehung von der gewöhnlichen Sprechweise abweiche, dann thut er dieses auf den Glauben hin an seine ewige, natürliche Zeugung aus Gott dem Vater.

13. Nun ist es freilich wahr — und dies könnte Anlass zu neuen Schwierigkeiten geben — dass Gott auch unser, der Erlösten, Vater ist, und auch von Cl. so genannt wird[1]); aber — es steht auch gleich wieder dabei: ὃς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν ἑαυτῷ, der uns auserwählt hat, wodurch wir deutlich als erwählte, angenommene Söhne Christi bezeichnet erscheinen, die als solche berufen sind in und durch Christus [prooem; cc. 32; 59]. Wir erscheinen als Kinder Gottes, aber auch als Knechte [c. 60] und Geschöpfe, welche hören müssen, wie sie ihr Schöpfer aus finsterem Grabe hervorgezogen und mit Wohlthaten bedacht hat, da sie noch nicht waren [c. 38]; nichts dergleichen hören wir vom Sohn: er ist der Sohn (ὁ παῖς ἠγαπημένος) und als solcher ὁ κύριος zugleich mit dem Vater [c. 64]. So ist schon in der Redeweise des hl. Cl. selbst ein Gegensatz zwischen uns und Christus geboten; dieser Gegensatz tritt aber auch ausdrücklich hervor, wo Cl. c. 36 mit offenbarem Bezuge auf Heb. 1, 5 die Psalmenstelle 2, 7. 8 auf Christus anwendet in scharfem Gegenhalt selbst gegen die Engel und in ihnen gegen alles Creatürliche[2]). Die Engel mögen sonst [zB. Job 1; 2]

[1]) C. 29: προσέλθωμεν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς . . ἀγαπῶντες τὸν ἐπιεικῆ καὶ εὔσπλαγχνον πατέρα ἡμῶν.

[2]) Γέγραπται γὰρ οὕτως· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα. Επὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

wohl auch Kinder Gottes heißen, aber mit dem Sohne verglichen sind sie eben nur Diener; ihm allein, dem wahren, echten gilt das Wort: ‚mein Sohn bist du; heute habe ich dich — nicht erwählt, nicht angenommen noch sonst etwas ähnliches, sondern gezeugt; eine Kindschaft aber, deren Fundament die Zeugung ist, erweist sich als eigentliche natürliche, und Jesus wird durch dieselbe als wahrer eigentlicher Sohn seines himmlischen Vaters dargestellt; weshalb er denn auch gleich als Erbe erscheint, der als sein Antheil die Völker beanspruchen darf [aaO. V. 4].

So ist Christus nicht etwa wie wir τῆς ἑαυτοῦ [τ. ε. θεοῦ] εἰκόνος χαρακτήρ [c. 33, 4], sondern er heißt ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης d. h. die lebensvolle spontane Ausstrahlung der ureigensten Wesenheit und Größe Gottes[1]), ewiger Sonnenstrahl aus ewiger Sonne, Licht vom Lichte, und darum unmittelbar und naturnothwendig zugleich mit dem Vater, unzertrennlich von dessen Wesenheit: in welchem wir, weil er eben die ganze Wesenheit Gottes in sich trägt, auch den Vater ganz und voll schauen werden [c. 36]. Und darum bittet Cl. c. 59 als höchste Gnade für alle: ‚es sollen alle Völker erkennen, dass Du Gott allein bist und J. Ch. dein Sohn, wir dein Volk und Schafe deiner Weide‘.

Nach Cl. besteht also ein gewaltiger Gegensatz zwischen uns und Christus: anders, ganz anders ist Christus der Sohn Gottes als wir; er ist es im wahren und eigentlichen Sinne durch Zeugung und Mittheilung der einen Wesenheit und Natur des Vaters, in welchem er bleibt wie der Glanz bleibt in der Substanz, von welcher er ausgeht. Ist er aber auf solche Weise Sohn Gottes, dann ist er auch wahrhaft Gott selbst; denn es kann Vater und Sohn nicht

[1]) C. 36, 2. — Etwas ähnliches will es bedeuten, wenn Christus c. 16 τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ genannt wird; durch dieses Bild wird Christus als derjenige bezeichnet, in welchem die Herrscherkraft und göttliche Macht nicht sich manifestiert (wie Donaldson S. 124 will), sondern gleichsam innewohnt. Wo das Scepter ist und hingetragen wird, da erscheint die durch dasselbe gesinnbildete Kraft und Macht gegenwärtig und wirksam: so zeigt sich Moses (Ex. 4, 20) ‚den Stab Gottes‘ in seiner Hand tragend und wirkt deshalb in ihm seine Wunderwerke, als ob Gott mit ihm und bei ihm wäre. Wenn daher Christus der Gottmensch selbst als Skeptron bezeichnet wird, so heißt dies nichts anderes, als dass in ihm die ganze Fülle göttlicher Gewalt wohnt.

verschiedener Natur sein: und der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ bedeutet ein göttliches Attribut — ein Gott geziemendes Prädicat, wie wir es erhabener nicht wünschen können.

III.

14. Christus — Gott. Christus wahrer Sohn Gottes — darum wahrer Gott mit ihm: ist dieser Schluss der Denkweise des hl. Cl. gemäß, oder täuschen wir uns hierin? ‚Ich bin überzeugt', bemerkt Bang[1]), ‚Cl. hat mit großer Freude die Ausführungen des Hebräerbriefes über Christus als das große, allgemein giltige Opfer gelesen. Dagegen spricht nichts in seinem Briefe, vieles aber dafür'. Man braucht diese Bemerkung Bangs nicht auf die Opfertheorie des Hebräerbriefes zu beschränken, sie lässt sich mit dem gleichen Rechte verallgemeinern. Cl. kennt den ganzen Brief, citiert gern und oft, wenn nicht gerade aus demselben, so doch wenigstens mit ihm; ja gerade das c. 36, aus welchem wir soeben die Art und Weise der Sohnschaft Christi erläutert haben, schließt sich theils dem Wortlaute theils dem Inhalte nach vollständig an Heb. an.

Heb. 5, 8 f. lesen wir: ‚Christus .. ist, nachdem er vollendet, allen, die ihm gehorchen, Urheber ewigen Heiles (αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου) geworden, von Gott als Hohepriester (ἀρχιερεύς) begrüßt nach der Ordnung des Melchisedeck' .. und wieder 10, 19 ff.: ‚Da wir nun zuversichtliche Hoffnung haben, in das Heiligthum zu gelangen, wohin er uns einen .. Weg bereitet hat (ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδόν) und einen großen Priester (μέγαν ἱερέα): lasset uns festhalten am Bekenntnisse unserer Hoffnung (τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ)' — lauter Gedanken, wie wir sie hier bei Cl. wieder finden 36, 1: ‚Dies ist der Weg, Geliebte, auf dem wir unser Heil finden, Jesus Christus (τὸ σωτήριον ἡμῶν) den Hohepriester unserer Opfer[2]), unsern Vorsteher und Helfer unserer Schwachheit[3]). Ideen ferner, wie sie in V. 2 desselben Capitels niedergelegt sind, finden sich durch den ganzen Hebräerbrief; beispielsweise sei hier nur erinnert an 8, 10 f.; 10, 22 f. und besonders 12. Der Rest aber des Capitels bis auf V. 6 ist beinahe

[1]) AaO. S. 464.
[2]) Vgl. hiezu Hbr. 4, 4—5, 2.
[3]) Vgl. hiezu auch Hbr. 6, 19; 7, 25; 9, 24.

wörtlich genommen aus Heb. 1. — In allem zeigt sich Cl. als Anhänger der dort verkündeten Doctrin, so zwar, dass eben aus diesem Grunde der engen Verwandtschaft beider Briefe ihn manche zum Verfasser auch des Hebräerbriefes machten: er fühlt sich eins mit dem Sinne und Verstand desselben, theilt auch hier, um mit Wrede zu reden, ‚die Voraussetzungen, auf welchen die Ausführungen des Hebräerbriefes beruhen'. Es kann aber selbst dem schwergläubigen kein Zweifel bleiben, dass gerade im Heb. 1 die Gottheit Christi auf das schärfste zum Ausdruck gelangt; so thun wir Cl. wahrhaft kein Unrecht, wenn wir der Meinung sind, er habe wenigstens für seine Person an der Gottheit Jesu festgehalten, wenn er mit Heb. Christus als den Sohn Gottes bezeichnet[1]). Es behält aber diese Ausführung ihre Bedeutung selbst für den Fall, dass Cl. nicht die allerprägnantesten Stellen herausgehoben hätte; wäre er nämlich nicht durchaus einverstanden gewesen, so wäre es ein psychologisches Räthsel, wie er aus einem Buche oder aus einem Capitel Stellen citieren könnte, mit dessen Doctrin er im allerwichtigsten Punkte nicht einverstanden gewesen.

15. Aber auch das, was der römische Bischof aus dem eigenen über Christus schreibt, läſst uns betreffs seiner Gesinnungen über die Gottheit Christi nicht im Unklaren. So muss es auffallen, wenn Cl. nicht bloß einmal, sondern öfters Gott und Christus stillschweigend und in Gedanken identificiert, von Gott auf Christus in seinen Ausführungen ohne weiteres überspringt, als wäre nur von einem die Rede, auf Gott Worte bezieht, die bekanntermaßen von Christus

[1]) Vgl. bes. c. 59, 4. — Harnack verwahrt sich mit großem Nachdruck dagegen, dass Christus in der ältesten Überlieferung ὁ θεός genannt worden sei: Dogm. Gesch.[3] I S. 180; Grundriß, Dogmengesch.[2] S. 37: ‚So ist Jesus σωτήρ, κύριος, θεὸς ἡμῶν . . aber nicht ὁ θεός'. Wir wollen hier über das meritorische dieser Behauptung nicht streiten; aber um den Grund fragen wir uns, weshalb er sich so gegen diese Bezeichnung Christi wehrt; er thut es, weil er mit Recht überzeugt ist, dass Christus auf diese Weise dem Vater gleichgestellt worden wäre als wahrer Gott; Dogmengesch. aaO. sagt er nämlich selbst: ‚Christus ist niemals als ‚ὁ θεός' dem Vater gleichgesetzt worden'. Nun was von θεὸς gilt, gilt auch von υἱός τοῦ θεοῦ . . und wenn daraus, dass Christus ὁ θεός genannt würde, folgen muss, dass er wahrer Gott sei, so folgt auf gleiche Weise wahre Sohnschaft, wenn Christus im Cl.-Brief als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ erscheint.



gelten: c. 23 spricht er zB. anfangs von Gott als dem Allerbarmer[1]) und, ohne das Subject zu ändern, führt er die Worte ein, welche nach den Büchern, aus welchen sie genommen sind und dem Sinne nach auf niemand andern passen als auf Christus: ‚Bald wird der Herr erscheinen und nicht zögern; auf einmal wird zu seinem Tempel kommen der Herr und der Heilige, den ihr erwartet'. — C. 49 hebt mit den Worten an: ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα, und nachdem er die Schönheit und Würde dieser Liebe beschrieben, werden dieselben Gebote als Vorschriften Gottes bezeichnet: μακάριοί ἐσμεν, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν; wie er auch vorher schon ohne jegliche Vermittlung ἀγάπη ἐν Χριστῷ als ἀγάπη τοῦ θεοῦ eingeführt hat[2]). Wir sind wohl überzeugt, dass die eben gemachten Bemerkungen allein und für sich genommen keineswegs durchschlagen würden; aber dass solche Gedankensprünge psychologisch kaum möglich wären, wenn der Vorstellung des Schreibers Christus und Gott nicht als etwas Verwandtes, ja Identisches vorgeschwebt wäre, drängt sich als ziemlich evident auf.

16. Deutlicher tritt die Gottheit Jesu hervor, wenn ihm Cl. göttliche Attribute und göttliche Thätigkeit zuschreibt: c. 44 wird ihm das Vorauswissen der Zukunft zugesprochen, und damit man nicht etwa meine, es handle sich hier nur um eine Kenntnis, welche die Grenzen wahrscheinlicher Vermuthung nicht überschreite, setzt er hinzu, dass dieses Vorauswissen ein vollkommenes (‚τελείαν') gewesen sei. — Christus nimmt ferner den innigsten und allgemeinsten Antheil an unserer Heiligung und Rechtfertigung: nicht bloß dass sein Blut einen so hohen Wert vor dem Vater besitzt, dass es für unser

---

[1]) Ὁ οἰκτίρμων κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς πατήρ.

[2]) Ähnlich heißt es c. 13, 3: στηρίξωμεν ἑαυτούς εἰς τὸ πορεύεσθαι ὑπηκόους ὄντας τοῖς . . λόγοις αὐτοῦ (τ. ε. Χριστοῦ), und im Anschluss daran c. 14, 1: Δίκαιον οὖν ὑπηκόους ἡμᾶς μᾶλλον γενέσθαι τῷ θεῷ. Die Stelle ist auch deshalb merkwürdig, weil dort 13, 4 Christus Worte in den Mund gelegt werden, von welchen es im A. T. Js. 66, 2 heißt: λέγει κύριος [h. נְאֻם־יְהוָה], wodurch Christus mit Jahve identificiert erscheint; vgl. hiezu Prud. Marani: divinitas D. N. J. Chi. manifesta in Script. et Trad. 1859 S. 453 f.). — Vgl. auch c. 36, 2: ‚διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ', wo im ganzen vorangehenden Context nur Jesus Christus als hieher zu beziehendes Hauptwort erscheint; desgl. c. 16, 17.

Heil vergossen die Sünden der Welt aufwog, indem es allen Menschen, auch denen, die vor ihm vollendeten, die Gnade wirksamer Reue und Buße erwarb — in Christus und durch Christus sind wir aus der Finsternis zum Lichte berufen, Christus ist es, welcher die wahren Liebhaber Gottes aus allen Völkern auswählt [cc. 50, 7; 59, 3], welcher den Auserwählten die Kenntnis Gottes vermittelt, sie heiligt und ehrt [c. 59, 3]; er ist ‚der Vertheidiger und Helfer unserer Schwäche'[1]), der uns auch die nöthigen Stärkungsmittel (τὰ ἐφόδια) mit auf den Weg gibt [c. 2]; er erscheint als der Ausspender aller Gnade, die deshalb auch ihrerseits direct als Gnade Christi bezeichnet wird [cc. 64; 65, 2], unter deren Joch wir durch ihn gekommen sind [c. 16, 7]; im Glauben an ihn haben unsere Werke Bestand [c. 22, 1], durch ihn werden die Auserwählten auf der ganzen Welt in ihrer Vollzahl bewahrt [c. 59, 2]. So erscheinen wir in allem durch Christus gerettet [c. 38, 58], er aber heißt unser Heil[2]) und die schließlich in Aussicht gestellte Belohnung[3]). Das alles hat Cl. zusammengefaſst in die prächtigen Worte: ‚durch ihn versenken wir den Blick in die hohen Geheimnisse des Himmels, durch ihn schauen wir wie im Spiegel das reine und erhabenste Angesicht Gottes, durch ihn sind die Augen unseres Herzens geöffnet, durch ihn flammt unsere bethörte und umnachtete Einsicht wieder auf zum Lichte, durch ihn wollte der Herr uns unsterbliche Kenntnis kosten lassen' [c. 36][4]). Und alles dieses wird Jesus Christus zugeschrieben, obwohl der Heilige ausdrücklich von Gott sagt: er sei allein imstande dies zu thun[5]).

---

[1]) C. 36. — Auf gleiche Weise heißt Gott selbst c. 59, 4 ‚unser Beistand und Helfer'.

[2]) Σωτήριον ἡμῶν c. 36, 1 bezw. 35, 12; c. 15, 6 bezw. 16, 1.

[3]) Ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός c. 16.

[4]) Wrede citiert diese Stelle, ja er verstärkt ihre Bedeutung indem er hinzufügt: ‚Christus ist Bürge der Wahrheit, Vermittler des Heils, insofern wichtigstes Object der religiösen Anschauungswelt .. Christus ist sittliches Muster; Christus gehört dem Bekenntnis, der Lehre, der Liturgie an'. — Unerfindlich bleibt aber dann, wie er seine Behauptungen rechtfertigt: ‚es gibt für Kl. kein religiöses Verhalten, das sich unmittelbar auf Christus bezöge und an seinem wesentlichen Charakter einbüßte, wenn an Christus nicht gedacht wird'; ‚daſs Kl. den Glauben nur in Beziehung auf Gott, nicht in Beziehung auf Christus kenne'; aaO. S. 103.

[5]) C. 61, 3: ὁ μόνος δυνατὸς ποιῆσαι ταῦτα καὶ περισσότερα ἀγαθὰ μεθ' ἡμῶν. — Die Bedeutung dieses Moments wird keineswegs ab-

Durch Christus leben wir also: er aber hat das Leben in sich wie der Vater: Ζῇ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός — und dieses Leben offenbart sich als göttlich schon deshalb, weil es als sicherste Bürgschaft für Glauben und Hoffen der Auserwählten von Cl. gekennzeichnet erscheint [58, 2].

Ja nicht bloß auf erschaffene Wesen, nicht bloß auf die creatürliche Welt erstreckt sich die Thätigkeit des Sohnes Gottes; unter seinem Einflusse steht selbst der hl. Geist; denn Christus ist es, welcher durch denselben zu uns in den Propheten spricht [c. 22, 1], auf gleiche Weise, wie dies der Vater thut. So erscheint er bei Cl. zugleich mit dem Vater als Princip des hl. Geistes; und dieser wird hinwiederum mit dem Vater und dem Sohne wenigstens zweimal wie ebenbürtig zusammengestellt: einmal an der eben berührten Stelle 58, 2, wo allen dreien das gleiche göttliche Leben zuerkannt ist; die andere Stelle ist c. 46, 6: ‚Nur einen Gott haben wir und nur einen Christus und einen hl. Geist: und darum nur einen einzigen Beruf in (dem einen) Christus'. Hier wird Gott von Cl. — wie er dieses seinem Wesen nach ist — als absolut eins hervorgehoben; und unter dieser Rücksicht Christus ihm an die Seite gestellt, so wird aber auch Christi Gottheit anerkannt. Ist nämlich Christus nicht Gott, dann ist er Creatur; dann hindert aber auch nichts, dass viele sind wie er, wie es auch viele Menschen gibt und viele geistige Creaturen; von einer absoluten Einheit könnte dann bei ihm keine Rede mehr sein. — Im übrigen würde die einfache Connumeration des Sohnes mit dem Vater auch schon etwas sagen; denn darin haben die Antinicäner bei Basilius nicht so ganz Unrecht: dass nur den Gleichgestellten diese gebüre[1]); gewiss aber gilt diese Beobachtung unter jener Rücksicht, unter welcher die Zusammenstellung geschieht, wie hier inbezug auf Leben und Einheit[2]).

---

geschwächt dadurch, dass es gewöhnlich heißt: ‚διὰ ε. π. τοῦ παιδός αὐτοῦ'; denn dieses διὰ kann doch wohl nur heißen, dass Christus der unmittelbare Ausführer der Heilsabsichten Gottes sei; dass also derjenige, welcher dieses alles thut, zunächst Christus ist.

[1]) De Spir. s. c. 17 n. 42 (Migne PG. 32, 145): τοῖς μὲν ὁμοτίμοις φαμὲν τὴν συναρίθμησιν πρέπειν, τοῖς δὲ πρὸς τὸ χεῖρον παρηλλαγμένοις τὴν ὑπαρίθμησιν.

[2]) Abgesehen von c. 2 erscheinen die drei göttlichen Personen noch einmal c. 42 zusammen, wo sie erwähnt werden als jene, welche mit einander die Apostel zu ihrem Amte zurüsten.

Wie Christus in seinem ganz einzigen Leben zusammen mit dem Vater erscheint, so wird er auch wie der Vater wohl durch den ganzen Brief als Herr aller Creatur und vorab der Menschen gepriesen. Wohl wird von ihm berichtet, dass er ἐν θελήματι θεοῦ sich untergeordnet und erniedrigt hat: daneben steht aber auch dort geschrieben, dass er dies aus Liebe zu uns [c. 49, 6] und frei gethan habe, obwohl er es hätte auch anders machen können. Sein Name ist und bleibt uns gegenüber ὁ κύριος ἡμῶν, dessen Gnade auf alle allüberall von Gott Berufenen herabgefleht wird. Um die Tragweite dieser Denomination zu verstehen und richtig zu würdigen, muss man sich erinnern, dass in der griechischen Sprache der Bibel, also in der LXX, welche von den Aposteln her in jenen Zeiten in Gebrauch war[1]), κύριος das Wort ist, welches den heiligen und ausschließlichen Namen Gottes ‚Jahve' vertritt[2]). Mit Recht nennt darum auch Cl. den Namen Christi πανάγιον καὶ ἔνδοξον, ὁσιώτατον τῆς μεγαλωσύνης ὄνομα [c. 58], und macht ihn selbst zum σύνθρονος Gottes, indem er die Worte des Psalmisten auf ihn anwendet: ‚Setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße'.

17. So thronend zur rechten des Vaters, auf gleichem Throne mit ihm, erscheint er würdig unserer Verehrung, einer Verehrung gleich derjenigen, wie wir sie dem Vater darbringen. ‚Es sollen alle Völker erkennen, dass du bist der alleinige Gott und Jesus Christus dein Sohn'[3]): so fleht der römische Bischof um die Erkenntnis des Vaters in gleicher Linie mit der des Sohnes; ist aber die Erkenntnis des Sohnes von gleicher oder auch nur ähnlicher Bedeutung wie die des Vaters, dann nimmt es uns auch nicht mehr Wunder, wenn wir an den Sohn glauben sollen, wie wir an den Vater glauben, wenn der Glaube, der unsere Werke festigen und unser Heil

---

[1]) Donaldson aaO. S. 145: ‚Cl. invariably quotes from the Septuagint version and gives us readings found in it but not occurring in the Hebrew'.

[2]) Vgl. Dictionary of the bible, ed. J. Hastings II 206 und III 137 unter Lord: ‚LXX, where κύριος always represents the divine name'. — Vgl. auch Mart. Polyc. c. 8, 2: wo wir lesen wie Herodes und Nicetas den Märtyrer bestürmen, dem Kaiser zu opfern: ‚Was ist es denn Böses, reden sie ihm zu, zu sagen: Κύριος Καῖσαρ, und zu opfern'.

[3]) Γνώτωσαν ἅπαντα τὰ ἔθνη, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ιησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου (59, 4).

sichern soll, von Cl. bezeichnet wird als der Glaube an Christus[1]). ‚Ist Christus nicht Gott — sagt Stöcker in der Ev. Kirchenztg. v. 4. I. 02 — dann dürfen wir nicht mehr an ihn glauben, so können wir nicht mehr zu ihm beten . . Entweder — oder!‘ Ist Christus nicht Gott, so hat ein Glaube an ihn keinen Sinn mehr: man mag den Glauben fassen als dogmatischen nach der katholischen Lehre, oder als Fiducialglauben in lutherischem Sinne: fasst man ihn katholisch, dann ist er die felsenfeste Annahme lediglich auf Grund der Autorität; diese aber wird so als unfehlbar und deshalb, wenn sie wie in unserem Falle auf sich gründet, als göttlich vorausgesetzt. Redet man vom Glauben an Christus in protestantischem Sinn, dann würde in der Voraussetzung, dass Christus nicht Gott sei, den Christusgläubigen der Fluch treffen des Wortes Gottes: ‚Verflucht sei der Mensch, der sein Vertrauen setzt auf einen Menschen und Fleisch zu seinem Arme macht‘; was auch Ps.-Ignatius zum Ausdruck bringt, wo er sagt: ὅ τε ψιλὸν ἄνθρωπον λέγων τὸν Χριστὸν ἐπάρατός ἐστι κατὰ τὸν προφήτην, οὐκ ἐπὶ θεῷ πεποιθώς, ἀλλ' ἐπὶ ἀνθρώπῳ (Ant. V, 2).

---

[1]) So übersetzen wir πίστις ἐν Χριστῷ (22), und wir glauben dazu ein Recht zu haben. In den Schriften des N. T. liest man unterschiedslos πιστεύειν εἰς, ἐπὶ Χριστόν; ἐπί, ἐν αὐτῷ; die gleiche Wahrnehmung macht man bei πίστις. Ein eclatantes Beispiel findet sich dafür bei Joh. 3, 15—18, wo die Lesearten (ἐν, ἐπι, εἰς) der Reihe nach vertreten sind. Dieser Sprachgebrauch ist übrigens nicht bloß biblisch, sondern in der hellenistischen Periode der griechischen Sprache ganz allgemein. Vgl. Fr. Blaß, Gramm. d. neutestamentlichen Griechisch S. 121 u. 133. — Was unsere Stelle angeht, übersetzt denn auch L. fides in Christum Jesum. Aber auch, wenn man der Erklärung dieses Ausdruckes, wie sie Wrede mit Lipsius annimmt, folgen wollte: wenn ἡ ἐν Χῷ πίστις wäre: fides in Christo quae nititur in Christi *verbis* divinam voluntatem nobis revelantibus . . würde unsere Ausführung sehr wenig oder gar nicht abgeschwächt werden; auch so würde Christus und sein Wort als das unmittelbare und letzte Fundament unseres Glaubens bezeichnet; denn das will die Präposition (ἐν, εἰς) besagen; darum, sagt Theophylakt in Joh. c. 12: ‚ἄλλο τὸ πιστεύειν τινὶ καὶ ἄλλο τὸ πιστεύειν εἴς τινα (folgerichtig auch ἐν τ.)· ὁ μὲν γὰρ πιστεύων τινὶ δύναται νοηθῆναι ὅτι πιστεύει αὐτῷ ἀληθῆ λέγοντι, ὁ δὲ πιστεύων εἴς τινα, ὡς εἰς θεὸν πάντως πιστεύει· διὸ πιστεύειν μὲν τοῖς ἀποστόλοις εἴποι ἄν τις, πιστεύειν δὲ εἰς τοὺς ἀποστόλους οὐκ ἔτι (nach Stephanus, thes. Graec. ling. πιστεύειν).



Damit ist auch schon beleuchtet, was es bedeutet, wenn Christus von Cl. als der Gegenstand und das Fundament unserer Hoffnung bezeichnet wird: Weh ruft er jenen zu, welche der Hoffnung, die wir in Christus haben[1]), verlustig gehen. Als felsenfestes Fundament aber dieser Hoffnung erscheint, wie wir schon gehört haben, das göttliche Leben Jesu neben dem des Vaters: ‚so wahr Gott lebt und der Herr Jesus Christus: so wahr lebt auch der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten, dass diejenigen, welche die Gebote Gottes in Demuth beharrlich erfüllen, eingereiht werden unter die Zahl der durch Christus Geretteten.

Glaube, Hoffnung, Liebe sind die höchsten und erhabensten Acte göttlicher Verehrung; dass wir auf Christus unser Glauben und Hoffen gründen müssen, tritt in unserem Briefe klar zutage; schwieriger gestaltet sich die Untersuchung inbezug auf das, was Cl. über die Liebe ausführt, die wir zu Christus haben sollen; die Sache selbst bietet hier Schwierigkeiten; denn während Glaube und Hoffnung ihrer Natur nach sich auf Gott allein beziehen, ist die Liebe auch als göttliche Tugend doppelseitig, indem wir in ihr Gott zwar zunächst als

---

[1]) C. 57: Ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν, ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μικροὺς . . εὑρεθῆναι ἢ καθ' ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ: Wrede meint hier αὐτοῦ auf ποιμνίῳ beziehen zu müssen, so dass unter Hoffnung jene zu verstehen wäre, welche die Herde hat; es scheint uns aber sicher zu sein, dass man dieses Pronomen auf Χριστοῦ beziehen müsse. Nachdem nämlich Cl. die furchtbaren Drohungen aufgezählt hat für jene, welche lieber außerhalb der Herde Christi befunden werden wollen, indem sie sich in ihr nicht unterwerfen wollen, fährt er fort, gleich den durch das Citat unterbrochenen Gedanken wieder aufnehmend (58): Gehorchen wir also seinem (d. h. Christi) glorreichen Namen, um so den Drohungen der Weisheit zu entgehen (wie er vorher gesagt: μάθετε ὑποτάσσεσθαι . . ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μικροὺς εὑρεθῆναι), und im Vertrauen auf seinen heiligsten und mächtigsten Namen unsere Zelte aufschlagen d. h. wohnen und beharren zu können (= ἢ ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ). In der Wiederholung der Mahnung ist das Vertrauen sicher auf Christus zu beziehen; also auch oben. Zudem harmoniert das, was Cl. hier sagt, ganz und gar mit dem Gedanken, welchen er früher c. 16 ausgesprochen hatte: ‚Den Demüthigen gehört Christus und denen, die sich nicht erheben gegen seine Herde' . . ebenso sagt er jetzt: ‚wolle nicht zu hoch hinaus, dich stolz erhebend in der Herde Christi, damit Christus dein sei d. h. du seiner Hoffnung nicht verlustig gehest; derselbe Gedanke findet sich c. 2, 1 und 13, 3. 4.



Primärobject, dann aber auch wegen und in Gott unseren Nächsten, den Mitmenschen, umfangen: so müsste bei Cl. Christus entweder als Primärobject dieser Liebe, oder wenigstens diese selbst in der Art, wie sie ihm zugeschrieben wird, als direct göttlich klar hervortreten, um daraus für unsere Frage entscheiden zu können; so klar spricht sich aber das Schreiben hier nicht aus. Wenn es jedoch c. 46: ‚Wozu trennen und zerreißen wir die Glieder Christi‘ . . und c. 54 wieder heißt: ‚Wenn um meinetwillen Aufruhr, Zank und Spaltung herrscht, so will ich auswandern, will hingehen, wohin ihr wollt . . nur soll die Herde Christi im Frieden leben! Wer dieses thut, wird sich großen Ruhm in Christus erwerben‘[1]) — so erscheint Christus ziemlich klar als Beweggrund oder Formalobject der Liebe angedeutet, wegen dessen wir unsere Mitmenschen schonen und uns für sie opfern sollen, also als Primärobject. — Es muss uns auch nachdenklich machen, wenn wir Cl. c. 49 so beginnen hören: ‚Wer die Liebe in Christus (ἀγάπην ἐν Χριστῷ) hat, der halte die Gebote Christi. Wer vermag die Gewalt der Liebe Gottes (τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ) auszusprechen!‘ — Ἀγάπη ἐν Χῷ ist hier offenbar Liebe zu Christus; denn sie wird sofort als jene bezeichnet, welche die Gebote Christi erfüllt; eine Liebe aber, welche zum Halten der Gebote Christi führt, ist Liebe zu Christus, wie geschrieben steht Joh. 14, 21: ‚Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt‘. Diese Liebe Christi nun erscheint ohne weitere Vermittlung gleich im nächsten Satz als ἀγάπη τοῦ θεοῦ. Eine derartige Zusammenstellung legt wenigstens den Gedanken nahe, für Cl. sei ἀγάπη Χριστοῦ und ἀγάπη τοῦ θεοῦ dasselbe. — Gewiss trifft, was in c. 49 gesagt wird, auch die Liebe in Christus, sonst wäre sie nicht an die Spitze dieser Ausführungen gestellt; dort wird sie aber so herrlich geschildert, dass man unwillkürlich an etwas Göttliches denken muss. Anschaulicher tritt die Gottheit Christi wieder hervor, wenn ihm in aller Form die göttliche Würde und Ehre zuerkannt wird in der Doxologie.

[1]) C. 46: Ἱνατί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ. c. 54: εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι οὗ ἐὰν βούλησθε . . μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω . . τοῦτο ὁ ποιήσας ἑαυτῷ μέγα κλέος ἐν Χριστῷ περιποιήσεται.

Die eucharistischen Wundererscheinungen im Lichte der Dogmatik.

Von Dr. Franz Schmid.

1. Thomas von Aquin stellt in seinen allgemein bewunderten Erörterungen über das hochheilige Altarssacrament gelegentlich auch Leitsätze auf, um eine Reihe wunderbarer Thatsachen, die nach allgemeiner Überzeugung im Verlaufe der Jahrhunderte da und dort an diesem Geheimnisse zutage traten, richtig zu beurtheilen. Die Aufschrift des entsprechenden Artikels in der theologischen Summa lautet: **Utrum, quando in hoc sacramento apparet miraculose caro vel puer, sit ibi vere corpus Christi**[1]). Wie unter anderem aus Suarez[2]) ersichtlich ist, giengen viele Vertreter der Früh-Scholastik ziemlich weitläufig auf diese Frage ein. Suarez selbst fand es der Mühe wert, diesem Untersuchungsgegenstande eine volle disputatio zu widmen, die er in vier Punkte (sectiones) abtheilt[3]). In unserer Zeit wird diese Frage nicht bloß, wie selbstverständlich, in knappen Lehrbüchern, sondern auch in umfangreicheren Handbüchern (Scheeben-Atzberger; Heinrich-Gutberlet) und in Monographien über die Sacramente (Franzelin; De Augustinis; Oswald; Gihr) oder selbst über das Altarssacrament (Einig) ganz übergangen[4]).

---

[1]) 3. p. q. 76. a. 8.

[2]) De sacram. disp. 55. sect. 2. n. 2.

[3]) AaO.

[4]) P. Parthenius Minges O. F. M. streift in seinem Compendium Theologiae dogmaticae specialis (II. p. 85) unsere Frage mit einem Satze.

2. Nicht mit Unrecht kann man fragen: haben jene Dinge, die hier in Frage stehen, für unsere Zeit wirklich jedes Interesse verloren? Uns scheint es nicht so. Fürs erste sind die Wunderberichte, die in den Zeiten der Scholastik in Umlauf waren, bis heute noch mehr oder weniger im Schwange. Ja es tauchen, fast möchte man sagen bis auf unsere Tage herab, immer neue Wunderberichte dieser Art auf. Zur Bestätigung dessen genügt es, zwei Werklein ascetischen Charakters in deutscher Sprache namhaft zu machen: Eucharistische Denkwürdigkeiten, vom Verfasser der Eucharistia, Regensburg 1881; hundertdreiundneunzig Erzählungen zum Lob und Preis des heiligsten Altars-Sacramentes, von Dr. J. A. Keller, 2. Auflage Mainz 1887. Auch auf französischem und italienischem Boden sind ähnliche Bücher im Umlauf. — Dazu kommt eine weitere Erwägung. Mit vollem Rechte will unsere Zeit an allen geschichtlichen Berichten und insbesondere an den Wunderberichten die Sonde ernster und vorurtheilsfreier Kritik angelegt sehen. Zu den Behelfen der Kritik gehört aber, wie jedermann weiß, neben anderen auch eine besonnene Voruntersuchung über die Möglichkeit und Unmöglichkeit oder — wenn man lieber will — über den größeren oder geringeren Grad der inneren Wahrscheinlichkeit einer fraglichen Thatsache und namentlich eines vorgeblichen Wunders. Sollte ein vorgebliches Wunder bei genauem Nachdenken als vollkommen unmöglich sich herausstellen, so müsste es schon aus diesem Grunde ganz fallengelassen werden. Je unwahrscheinlicher ein Wunder seiner inneren Beschaffenheit nach sich erweist, d. h. je ernstlicher die innere Möglichkeit desselben zu bezweifeln ist, desto unanfechtbarere Zeugnisse müssen für die thatsächliche Anerkennung desselben gefordert werden. — Nebenher ist es für den Dogmatiker unter allen Umständen von Interesse, sich zu fragen: Wie hätte für den Fall, dass derartige Wundererscheinungen thatsächlich vorgekommen wären oder in Zukunft vorkommen sollten, der Dogmatiker die Dinge sich zurechtzulegen? Fast auf das gleiche kommt es hinaus, wenn man die Frage stellt, ob in diesen oder jenen Wunderbericht, beziehungsweise in die Lehranschauungen der dabei betheiligten Personen nicht mitunter dogmatische Irrthümer oder, milder gesprochen, recht schiefe und verfängliche Ansichten sich eindrängen. Der dogmatische Forscher geht auf solche Fragen um so lieber ein, weil er so Gelegenheit findet, die eine oder die andere Seite des tiefen Altarsgeheimnisses einläßlicher und anschaulicher, als es sonst der Fall ist, zu erörtern.

3. In Ermangelung besserer und ausgiebigerer Vorlagen lehnen wir unsere Erörterungen an eine Reihe von Wunderberichten der oben[1]) namhaft gemachten Werke an. Wir lassen dabei die Glaubwürdigkeit der fraglichen Berichte ganz auf sich beruhen, dh. von unserer Seite soll dieser Glaubwürdigkeit weder ein Abbruch geschehen noch ein neues Gewicht beigelegt werden. Es sind in den mehrgedachten Büchern auch Quellenangaben beigefügt; doch sind diese Angaben namentlich im erstgenannten, das weit reichhaltiger ist, sehr ungenau. Die Richtigkeit der Angaben vorausgesetzt, sind die angeführten Quellen gewiss wenigstens theilweise höchst beachtenswert; denn es begegnen uns da Namen wie folgende: Cyprian, Paulus Diaconus, Paschasius Radbertus, Petrus Venerabilis, Petrus Damiani, Ludwig von Granada, Rosweydus, Bzovius, die Bollandisten, Görres, Montalembert.

4. Wie die fraglichen Wundererscheinungen in sich recht manigfaltig und vielgestaltig sind, so haben dieselben auch, wie leicht ersichtlich wird, verschiedene Zwecke. Manche dieser wunderbaren Vorgänge haben offensichtlich die Bestimmung, gewisse Frevel, die am hochheiligen Sacramente verübt wurden, zu bestrafen oder dieselben in ihrer wahren Gestalt erscheinen zu lassen oder auch gegen unwürdige Behandlung des großen Geheimnisses vonseite der Diener des Altars gleichsam Protest zu erheben oder das Fleisch und Blut des Gottmenschen gegen gewisse Verunehrungen zu schützen. In anderen Fällen soll zunächst ein schwachgläubiger Christ oder Priester im Glauben bestärkt und über gewisse einschlägige Lehrpunkte des nähern unterrichtet werden; oder es sollen Nichtchristen und Nichtkatholiken zum Glauben an dieses Geheimnis bewogen und sozusagen gegen ihren Willen gezwungen werden. Wieder andere Fälle wollen gottliebende Seelen in besonderer Weise trösten und begnadigen[2]). — Wie von selbst einleuchtet und im Verlaufe unserer Erörterungen immer deutlicher zutage treten wird, ist die Rücksichtnahme auf den einschlägigen Zweck neben anderen auch für die dogmatische Beurtheilung der Vorgänge von hoher Bedeutung. So empfiehlt es sich, für die Reihenfolge der verschiedenen Erörterungspunkte mehr oder weniger die Zweckbestimmung der verschiedenen Wundergruppen zur Grundlage zu nehmen.

---

[1]) Vgl. oben n. 2. Vgl. auch Schnitzer, Berengar von Tours S. 140 f.; 223; 225; 235 ff.

[2]) Vgl. Suarez aaO. sect. 1. n. 1. 2.

5. Cyprian erzählt in seinem Werke De lapsis mehrere wunderbare Vorgänge, die unmittelbar mit dem unwürdigen Empfange des Altarssacramentes zusammenhängen[1]). Für uns ist nur einer von Interesse, der mit folgenden Worten berichtet wird. Cum alius et ipse maculatus sacrificio a sacerdote celebrato partem cum ceteris ausus est latenter accipere, sanctum Domini edere et contrectare non potuit; cinerem ferre se apertis manibus invenit[2]). Suarez[3]) weist auf mehrere Fälle hin, wo die hl. Eucharistie aus einem ähnlichen Grunde in einen Stein verwandelt wurde[4]). — Derartigen Fällen gegenüber ist vom Standpunkte der Dogmatik ein zweifaches zu bemerken. Die Richtigkeit des fraglichen Vorganges vorausgesetzt, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die wirkliche Gegenwart des Gottmenschen und näherhin seines heiligsten Leibes mit der bezeichneten Veränderung der consecrierten Brotsgestalt ein für alle male ein Ende hatte. Einerseits nämlich steht es dogmatisch fest, dass die Fortdauer der eucharistischen Gegenwart Christi an die Fortdauer der eucharistischen Gestalten gebunden ist; und andererseits kann in solchen Fällen, wie am Tage liegt, von einer Fortdauer dieser Gestalten nicht mehr die Rede sein[5]). Auch die Rücksicht auf den Hauptzweck solcher Vorfälle bestätigt die soeben gezogene Folgerung. Nach allem zu schließen geschehen nämlich derartige Wunderdinge, einerseits um den Leib Christi vor der Unbild eines unwürdigen Empfanges zu bewahren und andererseits um dem verwegenen Sünder heilsame Furcht und namentlich den erschütternden Gedanken beizubringen, der Heilige der Heiligen weigere sich, in sein schuldbeladenes Herz einzugehen. Für diese Zwecke wäre, wie am Tage liegt, die Fortdauer der wirklichen Gegenwart nicht zuträglich. — Ein Bedenken gegen das Gesagte

---

1) Vgl. Euch. Denkw. n. 2.

2) L. c. n. 26.

3) L. c. disp. 46 sect. 5. n. 3.

4) Etwas ähnliches berichtet Sozomenus (Hist. eccl. l. 8. c. 5) rücksichtlich einer Frau in Constantinopel zur Zeit des hl. Chrysostomus; nur dass in diesem Falle, wie es scheint, nicht die consecrierte Partikel, sondern eine unconsecrierte, die für erstere heimlich untergeschoben wurde, sich in einen Stein verwandelte (vgl. Euch. Denkw. n. 11).

5) Vgl. Suarez l. c. disp. 55. sect. 1 n. 2. — Die Frage, ob aus den von Thomas aufgestellten Grundsätzen sich nicht das Gegentheil ergebe, soll unten (n. 17) beleuchtet werden.

oder vielmehr gegen die Zulässigkeit derartiger Wunder könnte aus dem allbekannten Satze des Lauda Sion: ‚Sumunt boni, sumunt mali‘ hergenommen werden. Solche Vorkommnisse begünstigen nämlich auf den ersten Blick die irrthümliche Meinung, als ob beim unwürdigem Genusse dieses Sacramentes die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Verborgenen regelmäßig aufhöre, wie sie in derartigen außerordentlichen Fällen ganz offen aufgehört hat. Allein diese Erwägung berechtiget höchstens zum Schlusse: Solche Vorkommnisse müssen zu den größten Seltenheiten gehören. Der weitere Schluss, als ob beim unwürdigen Genusse dieses Geheimnisses die wirkliche Gegenwart Christi regelmäßig in Frage käme, wäre offenbar übereilt und unberechtiget. Ja, eine ruhige Überlegung führt eher zum gegentheiligen Schlusse. Aus dem Umstande, dass an den äußeren Gestalten der Eucharistie beim unwürdigen Genusse für gewöhnlich nicht die geringste Veränderung sich zeigt, schließt man nämlich insbesondere im Zusammenhalte zu den vorerwähnten Wundervorgängen mit Recht: für gewöhnlich geht der Heiland, wenngleich ungerne, auch in das Herz des Sünders ein.

6. Der zweite Gedanke des Dogmatikers angesichts solcher Vorgänge ist folgender. Dem, was in solchen Fällen von der heiligen Eucharistie zurückbleibt, beispielsweise der besagten Asche oder dem besagten Steine gebürt keine besondere Verehrung. Dieser Schluss ergibt sich unmittelbar aus dem früheren. Höchstens könnte ein solcher Gegenstand als Andenken an ein auffallendes Wunder sorgfältig aufbewahrt und unter dieser Rücksicht in gewissem Sinne in Ehren gehalten werden [1].

[1] Cyprian erzählt (l. c.) auch Folgendes. Eine christliche Frau, die sich im Geheimen des Abfalls schuldig gemacht hatte, wollte gelegentlich die hl. Eucharistie genießen, die sie nach den damaligen Umständen in ihrem Hause aufbewahrte. Aber als sie die Aufbewahrungs-Lade öffnete, schlugen ihr helle Feuerflammen entgegen und machten ihr den Genuss unmöglich. — Der Bericht über jenes Ereignis, das allgemein unter dem Namen der Messe von Bolsena bekannt ist, lautet im Kirchen-Lexikon (2. Aufl. s. v. Bolsena) der Hauptsache nach also: Ein Priester verschüttete bei der Celebration einen Tropfen des consecrierten Weines und suchte dies dadurch zu verbergen, dass er das befleckte Corporale sofort zusammenlegte. Aber zum Schrecken des Priesters schlug der verschüttete Wein durch das ganze Corporale durch und ließ überall runde blutrothe Flecken in unverkennbarer Gestalt einer Hostie zurück. — Diese und ähnliche Wunder-Berichte haben für unsere Zwecke keine besondere Bedeutung.



7. Besehen wir uns eine zweite Wundergruppe. Als Gregor der Große — so wird berichtet[1]) — einer älteren Frau unter den Worten ‚der Leib des Herrn usw.' die Communion reichte, begann die Frau in ungeziemender Weise zu lachen. Ernst zur Rede gestellt sagte sie: Dieses Brot habe ich gestern mit eigener Hand bereitet, und nun soll es der Leib des Herrn sein! In diesem Momente nahm das Brot vor aller Augen ganz die Gestalt natürlichen Fleisches an. — In der Lebensbeschreibung des hl. Basilius, die unter dem Namen des Amphilochius geht, wird unter anderem von einem Juden berichtet, der in den christlichen Gottesdienst sich eindrängte. Als derselbe mit den übrigen zur Communion gieng, glaubte er in der Brotsgestalt wirkliches Fleisch und im Kelche wirkliches Blut zum Genusse zu erhalten. Er spie beides sofort in ein Tüchlein, nahm es mit sich nach Hause und erzählte der Frau voll Erstaunen das Geschehene[2]).

8. An diese und ähnliche Berichte anknüpfend, prüfen wir vor allem jene Vorgänge, wo der Inhalt des Messkelches anstatt der Farbe und des Geschmackes von Wein Farbe und Geschmack menschlichen Blutes zeigt. Derartige Wundererscheinungen verfolgen offensichtlich den Zweck, in den betheiligten Personen den Glauben an die Wesensverwandlung des Messweines und an die wirkliche Gegenwart des Blutes Christi nach geschehener Wandlung wachzurufen oder zu bekräftigen. Nebenher zeigen sie aber einen bedeutsamen Uebelstand. Sie begünstigen nämlich den Gedanken, als ob unter der Gestalt des Weines nicht das lebendige sondern das vergossene Blut Christi oder näherhin bloß das Blut mit Ausschluss des übrigen Leibes gegenwärtig wäre; während nach der ausdrücklichen Lehre des Kirchenrathes von Trient in Wirklichkeit und thatsächlich unter beiden Gestalten der volle Christus und folglich im Kelche das Blut des Heilandes sammt dessen Leibe oder in organischer Verbindung mit demselben sich vorfindet. — Allein dieser Uebelstand ist nicht allzu hoch anzuschlagen. Mit anderen Worten, derartige Wundererscheinungen können trotz der angegebenen Schiefheit ihren guten Grund haben. Dadurch soll uns die Wahrheit der Wandlungsworte und fernerhin der Lehrpunkt, dass unter der Gestalt des Weines vi verborum nur Christi Blut mit Ausschluss des Leibes oder abgesehen von demselben gegenwärtig wird,

[1]) Vgl. Euch. Denkw. n. 20.

[2]) Vgl. Euch. Denkw. n. 6. Andere Beispiele das. n. 25. 26. 40 usw.

recht nachdrücklich zu Gemüthe geführt werden. Nebenher bekräftigen derartige Erscheinungen auch die so wichtige Lehre von dem Opfercharakter der Messfeier. Die vorliegenden dogmatischen Bedenken sind also nicht so schwerwiegend, um für sich allein den einschlägigen Berichten alle Glaubwürdigkeit zu entziehen. Dafür zeugt auch der Umstand, dass diese Berichte bis jetzt von unzähligen Dogmatikern willig hingenommen wurden.

9. Neue Bedenken kommen hinzu, wenn die heilige Hostie die Gestalt oder das Aussehen menschlichen Fleisches angenommen haben soll. Der Hauptzweck derartiger Wundererscheinungen ist kein anderer als der früher angegebene, nämlich die Bekräftigung des Glaubens an die Wesensverwandlung und an die wirkliche Gegenwart Christi im hochheiligen Sacramente. Aber zur oben bezeichneten Gefährdung der richtigen Lehrauffassung gesellt sich hier eine weitere. Derartige Erscheinungen oder Berichte begünstigen nämlich die Meinung, als ob unter der Brotsgestalt entweder überhaupt oder wenigstens vi verborum bloß Fleisch und näherhin das Fleisch Christi, nicht aber der volle Leib Christi mit allen organischen Theilen desselben dh. mit Haut Fleisch, Knochen usw. enthalten wäre. Manche Gelehrte älterer Zeit mögen wirklich dieser Ansicht gewesen sein oder drücken sich wenigstens diesbezüglich mitunter recht missverständlich aus[1]). Dieselbe Lehre mit der Nebenstimmung, dass in der Hostie vi verborum keineswegs das ganze und volle Fleisch Christi sondern nur ein entsprechendes Theilchen desselben gegenwärtig sei, vertrat in neuester Zeit Rosmini[2]). Veranlassung zu dieser Sondermeinung gab ohne Zweifel die allbekannte Rede des Heilandes vom wahren Lebensbrote. In dieser Rede und näherhin im zweiten Theile derselben, in welchem die Theologen allgemein eine offene Ankündigung des Altarsgeheimnisses erblicken, spricht der Heiland ganz ständig von seinem Fleische und Blute; und die katholischen Theologen und Ausleger betonen, dass man diese Worte Christi nicht figürlich sondern buchstäblich oder

---

[1]) Vgl. Schnitzer aaO. S. 127 ff. 208. 235.

[2]) Unter den vierzig vom Heiligen Stuhle verurtheilten Sätzen dieses Gelehrten zeigt nämlich der 31. folgenden Wortlaut: In sacramento Eucharistiae, vi verborum corpus et sanguis Christi est tantum ea mensura, quae respondet quantitati (a quel tanto) substantiae panis et vini, quae transsubstantiantur; reliquum corpus Christi ibi est per concomitantiam.

eigentlich zu nehmen hat. Macht man mit diesem Grundsatze vollen Ernst, so gelangt man fast naturgemäß zur oben gekennzeichneten Lehrauffassung. — Allein diese Auffassung ist zweifelsohne irrig. Wenn wir so entschieden sprechen, so geschieht es nicht bloß infolge der oben erwähnten Verurtheilung Rosminis, sondern auch aus einem tieferen Grunde. Wie kein Theologe bezweifeln wird, müssen im Lehrstücke über die wahre Gegenwart Christi im Sacramente und über die Wesensverwandlung vor allem die Einsetzungsworte maßgebend sein. Diese lauten aber bezüglich der Brotsgestalt bekanntlich nicht: ‚Dies ist mein Fleisch‘, sondern ‚dies ist mein Leib‘. Das Wort ‚Leib‘ σῶμα bedeutet weder einen unorganischen Körper im allgemeinen noch eine gleichförmige Fleischmasse, sondern einen organischen Leib, und auf den Menschen angewendet den menschlichen Leib mit allen seinen Theilen und Organen. Im Griechischen heißt es überdies τὸ σῶμα μοῦ und dieser Ausdruck bezeichnet mit aller Bestimmtheit den ganzen und vollen Leib des Sprechenden. Wenn der Heiland in der angezogenen Verheißungsrede anstatt von seinem Leibe sozusagen ständig von seinem Fleische spricht, so ist diese Ausdrucksweise, alles wohl erwogen, nach dem Grundsatze: A potiori sive a majori parte fit denominatio zu beurtheilen[1]).

10. Indessen reicht nach unserem Dafürhalten auch das vorliegende Bedenken nicht hin, um derartigen Wundererscheinungen unter allen Umständen die Zulässigkeit oder Glaubwürdigkeit abzusprechen. — Sind denn derartige Wundererscheinungen wesentlich und nothwendig dogmatisch irreführend? Keineswegs. Das Fleisch ist und bleibt ja am Menschen nicht bloß der Hauptbestandtheil sondern auch insbesondere jener Theil seines Leibes, der am meisten und sozusagen unmittelbar allein in die Augen fällt; denn beim Menschen kann ja nach gewöhnlicher Anschauung auch die so zarte Haut zum Fleische gerechnet werden. So ist es in einem durchaus richtigen Sinne erlaubt zu sagen: Soll der Leib Christi sichtbar werden, so muss vor allem das Fleisch zum Vorschein kommen[2]). — Eine weitere dogmatisch hochwichtige Frage, die bei derartigen Erscheinungen auftaucht, lautet: Kann unter der Voraussetzung, dass an den eucharistischen Gestalten die oben gekennzeichneten Veränderungen vorgegangen sind, die wirkliche Gegenwart Christi, wie sie im Altarsgeheimnisse anzu-

[1]) Vgl. Heinrich-Gutberlet, Kathol. Dogmatik VIII. S. 614 ff.

[2]) Man vergleiche dazu, was unten n. 15 u. 16 gesagt wird.

nehmen ist, ungestört fortdauern? Doch die Besprechung dieser Frage verschieben wir auf eine Gelegenheit, wo wir für ihre Beurtheilung eine noch breitere Unterlage vor uns haben.

11. Für eine weitere Reihe eucharistischer Wundererscheinungen kann eine Begebenheit, die von Paschasius Radbertus in seinem berühmten Buche De corpore et sanguine Domini berichtet wird, als typisch angesehen werden. Ein frommer Ordensmann hegt den Wunsch, bei der Feier der heiligen Geheimnisse den Heiland leibhaftig vor sich zu sehen. Der Wunsch wird eines Tages zur Wahrheit; der Ordensmann hat nach der heiligen Wandlung wirklich das Jesukindlein in seinen Händen. Nachdem seiner Andacht Genüge geschehen ist, legt er das Kindlein auf den Altar und bittet, es möge, damit er das begonnene Opfer vollenden könne, wieder die ursprüngliche Brotsgestalt hergestellt werden; was dann auch sofort geschieht[1]). — Ähnliche Berichte, wo der Heiland in der heiligen Hostie die Kindesgestalt angenommen oder gezeigt haben soll, begegnen uns in der Folgezeit recht häufig[2]). — Seltener sind die Fälle, wo der Heiland in erwachsener Gestalt sich zeigte[3]).

12. Die Wundererscheinungen dieser Gruppe haben, wie am Tage liegt, vorzüglich den Zweck, besonders würdige Personen in eigenartiger Weise zu trösten, oder sie im Glauben und in der Liebe noch mehr zu bestärken. Weil bei diesen Erscheinungen sich der ganze lebendige Christus zeigt, wie wir ihn nach der Lehre des Kirchenrathes von Trient als im Altarsgeheimnisse gegenwärtig zu glauben haben, so kommt an ihnen die an den Wundererscheinungen der früheren Gruppe hervorgehobene Schiefheit in Wegfall. Allein ein kleiner Rest jener Schiefheit oder ein gewisses Moment dogmatischer Irreführung haftet immerhin auch ihnen an. Wie bemerkt wurde, zeigt sich der Heiland in den Wundererscheinungen, die wir hier im Auge haben, fast ausschließlich in Kindesgestalt. In Wirklichkeit enthält aber das Altarsgeheimnis den Gottmenschen in jener Gestalt, die ihm jetzt im Himmel thatsächlich eignet; also keineswegs als Kind, sondern als vollreifen Mann mit verklärter und leidensunfähiger Leiblichkeit. Ein vom englischen Lehrer[4]) angedeuteter und von den späteren Theologen

---

[1]) Vgl. Paschas Radb. l. c. c. 14; Euch. Denkw. n. 20.

[2]) Vgl. Euch. Denkw. n. 23. 34. 46. 50; Keller aaO. n. 147.

[3]) Vgl. Euch. Denkw. n. 123.

[4]) Vgl. Contra gent. l. 4. c. 64; Summa theol. 3. p. q. 77. a. 1. 2.

allgemein gebilligter Grundsatz sagt uns: Vermöge der Wesensverwandlung wird Christus unter den eucharistischen Gestalten gerade in jenem Zustande gegenwärtig, in welchem er im Augenblicke der Wandlung außer dem Geheimnisse der Eucharistie sich vorfindet. Beim Abendmahle in Jerusalem — so kann man den vorliegenden Gedanken näher ausführen — umschlossen die geheimnisvollen Gestalten den Heiland in seiner sterblichen und leidensfähigen Leiblichkeit; hätten die Apostel zur Zeit, wo Christus im Grabe lag, die eucharistische Feier vorgenommen, so wäre unter der Brotsgestalt der entseelte aber mit der Gottheit vereinigte Leib und unter der Gestalt des Weines bloß das mit der Gottheit vereinigte Blut gegenwärtig gewesen; seit den Tagen der Apostel ist, wie schon angedeutet wurde, unter beiden Gestalten der ganze Christus und zwar in seiner unsterblichen Verklärung enthalten; nur unter der sonderbaren Voraussetzung, dass dieses geheimnisvolle Sacrament gleichzeitig mit der Geburt des Welterlösers oder überhaupt in der Kindheit eingesetzt und auch sofort vollzogen worden wäre, würde dortselbst Christus in Kindesgestalt gegenwärtig gewesen sein.

13. Hier gestatten wir uns im Interesse der Dogmengeschichte eine kleine Abschweifung. Gutberlet macht gelegentlich die Bemerkung: ‚Dem hl. Ambrosius entnahm Paschasius Radbertus den für manche seiner Zeitgenossen etwas anstößigen Satz, dass wir in der heiligen Eucharistie denselben Leib genießen, der von der seligsten Jungfrau geboren, der am Kreuze gestorben, der glorreich von den Todten auferstanden ist'[1]). Diese Lehre oder Ausdrucksweise wäre dem Gesagten zufolge unrichtig, wenn sie nicht bloß betonen wollte, unter der Brotsgestalt sei das dem Schoße Mariens entstammende Fleisch oder besser gesagt der diesem Schoße entnommene Leib Christi gegenwärtig; sondern überdies noch zu behaupten beabsichtigte, der gedachte Leib oder das gedachte Fleisch sei im Altarsgeheimnisse gerade mit den

[1]) Dogmat. Theologie von J. B. Heinrich, fortgesetzt von Dr. C. Gutberlet IX. S. 521. — Die vielgenannte Stelle des Paschasius lautet also: Licet figura panis et vini hic sit, omnino nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt. Unde ipsa Veritas ad discipulos: Haec, inquit, caro mea est pro mundi salute. Et ut mirabilius loquar, non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et surrexit de sepulchro (c. 2). — Ambrosius schreibt in seinem Buche De mysteriis (c. 9): Et hoc, quod conficimus corpus, de Virgine est.

Eigenschaften des kindlichen Alters im Gegensatze zum männlichen Alter vorfindlich. Stünde das „**Non alia plane caro, quam nata est de Maria**“ für sich allein, so könnte es allenfalls zu dieser Auffassung Veranlassung geben. Allein Paschasius setzt sofort bei: „**et passa in cruce et surrexit de sepulchro**“; und so ist man in keiner Weise berechtiget, den Worten des berühmten Abtes den soeben gekennzeichneten Gedanken oder Irrthum unterzulegen. Wer an dessen Worten Anstoß nahm, konnte es nur thun, weil er die vorliegende Rede nicht mit aller Aufmerksamkeit prüfte oder weil er selbst in einer mehr oder weniger schiefen oder in einer allzu unbestimmten Auffassung des geheimnisvollen Sacramentes befangen war[1]).

14. Nun kehren wir zu den letztbeschriebenen Wundererscheinungen zurück und sagen zunächst: der Umstand, dass diese Erscheinungen den Heiland nicht in Mannes- sondern in Kindesgestalt zeigen, mag, wie wir später sehen werden, für die nähere Erklärung oder richtige Auffassung derselben von großer Bedeutung sein; er genügt aber nicht, um derartige Erscheinungen als vollkommen unglaublich zu erweisen. Einleitungsweise sei nochmals aufmerksam gemacht, dass den vorliegenden Berichten zufolge der Heiland auf dem Altare in einzelnen Fällen sich in voller Lebensgröße und in himmlischer Ver-

---

[1]) Eine derartige schiefe Auffassung wäre es beispielsweise, wenn jemand glaubte, durch die Wandlungsworte werde neues, von dem bereits bestehenden Fleische Christi irgendwie unterschiedenes Fleisch hervorgebracht und dem Gottmenschen einverleibt. Hier ist nicht der Ort, die einschlägigen Redewendungen und Anschauungen des Paschasius und seiner Zeitgenossen des näheren zu prüfen. Dass diesbezüglich Unklarheiten möglich waren, zeigt ein Blick auf unsere Zeit, wo neben dem oben (n. 9) angeführten auch folgender Satz Rosminis verurtheilt werden musste: A catholica doctrina, quae sola est veritas, minime alienam putamus hanc conjecturam: In eucharistico sacramento substantia panis et vini fit vera caro et verus sanguis Christi, quando Christus eam facit terminum sui principii sentientis ipsamque sua vita vivificat: eo ferme modo, quo panis et vinum vere transsubstantiantur in nostram carnem et sanguinem, quia fiunt terminus nostri principii sentientis (Prop. 29). — Was die dogmengeschichtliche Entwicklung betrifft, findet sich viel Material bei Schnitzer (aaO. S. 160; 191; 208 ff.; 234 ff.). Besonders bemerkenswert ist, dass Abt Abbaudus im 11. Jahrhunderte alles Ernstes lehrte, die am hochheiligen Sacramente vorgenommene Brechung betreffe in aller Wahrheit nicht bloß die äußeren Gestalten, sondern auch den Leib Christi selbst (vgl. Schnitzer S. 239 ff.).



klärung zu schauen gab. Der Schwierigkeit selbst näher tretend sagen wir: der Heiland kann, soferne er, den Schleier der eucharistischen Gestalten durchbrechend, einem Zweifler oder einer liebenden Seele sich zeigen will, seine guten Gründe haben, um mit Vorliebe die Kindesgestalt anzunehmen. Zwei Gründe dürften diesbezüglich vorherrschend in Betracht kommen. Fürs erste nämlich kann man sich das Erscheinen des Heilandes in voller Lebensgröße auf dem Altartische oder im Tabernakel und namentlich in der heiligen Hostie kaum recht vorstellen; und andererseits ist die Gestalt eines Kindleins nicht bloß von selbst weit kleiner als die eines Mannes, sondern kann ohne Verletzung des ästhetischen Gefühles eine noch viel kleinere Gestalt annehmen. Fürs zweite kennzeichnen sich die Wundererscheinungen dieser Gruppe in der Regel als besondere Liebeserweise gegen fromme Seelen; und die Liebenswürdigkeit tritt ja, wie allgemein anerkannt wird, in der Kindesgestalt am natürlichsten zutage.

15. Nun kommen wir zu jener Frage, die unter allen einschlägigen Fragen als die wichtigste bezeichnet werden kann. Wie steht es — so lautet sie — unter der Voraussetzung, dass infolge der Wundervorgänge die eucharistischen Gestalten als solche gänzlich verschwinden oder wenigstens weitgehende Veränderungen erleiden, mit der Fortdauer der wahren und wirklichen Gegenwart Christi? Mit dieser Frage verquickt sich wie von selbst die Frage, wie man die vorliegenden Wundererscheinungen des nähern zu erklären oder aufzufassen habe. Bei Besprechung dieser Fragen greifen wir mehr oder weniger auch auf die früheren Wundergruppen zurück. — Thomas von Aquin, bei dem dieser Fragepunkt im Vordergrunde steht, führt vor allem eine hochwichtige Unterscheidung ein. Seine Lehre ist in der Hauptsache nach folgende. Erscheint im Altarsgeheimnisse dem äußeren Sinne des Beobachters ausnahmsweise an der Stelle der gewöhnlichen Gestalten die Gestalt von Fleisch und Blut oder ein Kindlein, so wäre vor allem zu untersuchen, ob diese auffallenden Erscheinungen von allen Personen, die gerade anwesend sind, und dabei nicht etwa bloß ganz vorübergehend sondern bleibend d. i. für längere Zeit beobachtet wurden; oder ob die Wundererscheinung bloß einer einzigen Persönlichkeit und auch dieser nur ganz vorübergehend zutheil wurde, während vom anwesenden Volke niemand etwas Auffallendes bemerkte. Im letzten Falle kann und muss angenommen werden, dass wir es mit einem Vorgange zu thun haben, der ganz im Innern jener begnadigten Persönlichkeit sich abwickelte und in der

Außenwelt, namentlich an den sacramentalen Gestalten keine wahre Veränderung mit sich führte. So kann für solche Fälle über den ungestörten Fortbestand der sacramentalen Gegenwart kein irgendwie begründeter Zweifel auftauchen. — Nebenher wehrt der heilige Lehrer den Verdacht ab, als ob man unter der gedachten Voraussetzung oder diesem Erklärungsversuche gegenüber von einem Betruge oder von einer Täuschung zu sprechen berechtiget wäre. Es verhält sich — so bemerkt er — die Sache bei derartigen Erscheinungen im Grunde ebenso wie bei bildlichen, mimischen und theatralischen Darstellungen vergangener oder abwesender und für die betreffende Örtlichkeit unsichtbarer Personen und Begebenheiten. Keiner, der diese Dinge in ihrer Eigenart und namentlich in ihrer Zweckbestimmung richtig erfasst, wird ihnen den Vorwurf eines Betruges oder einer Täuschung machen wollen[1]).

16. Auf der anderen Seite sind für uns jene Fälle besonders beachtenswert, wo beispielsweise die Flüssigkeit des consecrierten Messkelches allen, welche sie besehen oder verkosten wollen, als lebendiges Blut erscheint[2]), oder wo die heilige Hostie allgemein und bleibend als wahrhaftiges Fleisch sich zeigt und anfühlt, oder wo an Stelle der consecrierten Hostie Priester und Laien, die der Sache näher treten, bei aller Vorsicht und trotz sorgfältiger Prüfung nichts anderes als ein leibhaftiges Kindlein vorfinden könnten. — Diesen Fällen oder Wunderberichten gegenüber stehen wir vor einer dreitheiligen Frage. Die erste dieser Theilfragen lautet: Kann oder muss man zur Erklärung der ganzen Sache auch unter solchen Voraussetzungen ausschließlich bei subjectiven Vorgängen oder näherhin bei gewissen Eindrücken stehen bleiben, die der Allmächtige zu heilsamen Zwecken in der Phantasie oder in den Sinnen aller irgendwie betheiligten Personen auf wunderbare Weise hervorbringt? Diese Theilfrage möchten wir unter der unverbrüchlichen Voraussetzung, dass die fraglichen Wahrnehmungen wirklich lange Zeit andauern und dabei neben dem Gesichtssinne auch auf den Tast- und Geschmackssinn übergreifen, entschieden verneint wissen[3]). — Die zweite Theilfrage kleiden wir in folgende Worte: Sieht und berührt man in solchen Fällen wirk-

---

[1]) Vgl. Suarez l. c. sect. 1. n. 4; sect. 2. n. 4.

[2]) So unter anderem eine Überlieferung von Georgenberg in Nordtirol. Vgl. Tinkhauser, Beschreibung der Diöcese Brixen II. S. 628 ff.

[3]) So namentlich auch der hl. Thomas.



lich und wahrhaft oder ganz unmittelbar und ganz eigentlich die leibhaftige Person des Gottmenschen, näherhin seinen hochheiligen Leib oder gar sein Fleisch als Fleisch und sein lauteres Blut? Thomas von Aquin bezeugt, dass manche Gelehrte seiner Zeit wirklich dieser Meinung waren[1]); er selbst aber verwirft diese Anschauung[2]).

17. Nun kommt die dritte und heikelste Theilfrage an die Reihe. Wie steht es — so heißt sie — unter der Voraussetzung, dass die eucharistischen Gestalten bei solchen Gelegenheiten bedeutsame Ver-

---

[1]) In hoc — so schreibt er — quidam dicunt, quod est propria species corporis Christi. **Nebenher berichtet er, wie diese Theologen einem recht nahe gelegenen Einwurfe begegneten.** Nec obstat — so wird im **Sinne jener Gelehrten beigefügt** — quod quandoque non videtur ibi totus Christus sed aliqua pars carnis vel etiam videtur non in specie juvenili sed in effigie puerili; quia in potestate corporis gloriosi est, quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum vel secundum partem et in effigie vel propria vel aliena.

[2]) Sed hoc videtur esse inconveniens, primo quidem, quia corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. (**Diese Begründung scheint manchen Theologen nicht vollkommen zwingend zu sein, wie man aus den Erörterungen über die Möglichkeit der Bilocation ersehen kann. Wir brauchen in diese Frage nicht näher einzugehen**). Unde cum videatur in propria specie et adoretur in coelis, sub propria specie non videtur in hoc sacramento. Secundo quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem cum voluerit, disparet, sicut dicitur Lucae ultimo, quod Dominus ex oculis discipulorum evanuit. Hoc autem, quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet, diu permanet; quinimo legitur quandoque esse inclusum et multorum Episcoporum consilio in pyxide reservatum, quod nefas esset de Christo sentire secundum propriam speciem. L. c. **Es wäre interessant zu wissen, welche Wundererscheinungen oder welche Berichte der Aquinate hier unmittelbar im Auge hat. Wir konnten darüber einen genügenden Aufschluss nicht finden. — Ganz ähnlich Suarez. Derselbe fügt erklärend bei**: Secundo dicendum est, in hujusmodi apparitionibus id, quod videtur, non solum non esse carnem et sanguinem Christi in propria specie, verum non esse veram carnem et verum sanguinem sed colore tantum et figura eum referre. Probatur fere eodem discursu, nam hoc satis est ad ea omnia salvanda, quae apparent, et ad omne id, quod per haec intenditur, et non multiplicantur miracula sine causa. Deinde quia nec probabiliter cogitari potest, quod illa sit caro humana; alterius autem animalis non est decens. L. c. sect. 2. n. 1—3.

änderungen an Geschmack und Farbe oder auch an Form und Größe erleiden, mit der Fortdauer der eucharistischen Gegenwart Christi? — Der englische Lehrer äußert sich hierüber wie folgt. **Dicendum, quod manentibus dimensionibus, quae prius fuerant, fiat miraculose quaedam immutatio circa alia accidentia (puta figuram et colorem et alia hujusmodi), ut videatur caro vel sanguis aut etiam puer. Et sicut prius dictum est, hoc non est deceptio . . . Et sic patet, quod remanentibus dimensionibus, quae sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicetur, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento**[1]. Suarez läſst in gegenwärtiger Untersuchung den Leser vor allem wissen, daſs in diesem Stücke zwei entgegengesetzte Lehransichten bestehen. Er selbst stellt sodann folgende Leitsätze auf[2]: ‚Wenn die Qualitäten der Species in dem Grade alteriert

---

[1]) L. c.

[2]) Dicendum est primo: quotiescumque fit tanta immutatio in qualitatibus harum specierum, ut sub iis non possit conservari substantia panis et vini, non manet sub eis Christus, sive maneat eadem quantitas sive non (L. c. sect. 3. n. 2). — Hoc posito principio solum superest examinare, an ad praedictas apparitiones necessaria sit tanta qualitatum immutatio, ut sub eis non possit substantia panis conservari; quod a nobis certe difficile dijudicari potest; nam licet nos per accidentia cognoscamus substantiam et per accidentium mutationem substantialem transmutationem factam esse conjectemus, difficile tamen est, praesertim in his rebus inanimatis discernere, quando accidentalis transmutatio sit tanta, ut substantialem etiam secum habeat conjunctam; utendo tamen conjectura, verisimilius videtur, regulariter non fieri in his apparitionibus tantam mutationem accidentium panis, quae ad substantiam corrumpendam sufficiat; unde consequenter fit, manere hic corpus Christi sacramentaliter post praedictam apparitionem, ut D. Thomas hic sentit . . Praeterea hoc modo sunt hae apparitiones proportionatae fini earum; nam vel fiunt ad confirmandam fidem praesentiae corporis Christi, et ita conveniens est, ut illa duret; vel ad solatium alicujus justi, quod non esset solidum, si Christus discederet quoad veram praesentiam sacramentalem, solumque appareret secundum sensibilem repraesentationem. Tandem huic sententiae sic expositae videtur consentanea Ecclesiae consuetudo, quae hostias consecratas in colore carneo aut sanguineo diu conservat et veneratur ut verum Eucharistiae sacramentum. L. c. sect. 3. n. 3. — Auch hier bleibt es uns wieder unbekannt, welche Wunder-

werden, dass die Substanz des Brotes und Weines nicht mehr verbleiben könnte, so hört auch die Gegenwart Christi auf, möge nun die Quantität dieselbe bleiben, oder nicht. Nach Aufstellung dieses Grundsatzes erübrigt nur noch die Untersuchung, ob jene Erscheinungen eine so durchgreifende Veränderung der Eigenschaften voraussetze, dass die Substanz des Brotes nicht mehr verbleiben könnte. Dies ist nun freilich schwer festzustellen; denn obschon wir die Substanz an den Accidentien erkennen und die substantielle Veränderung aus der accidentellen erschließen, so ist es doch, vorab in Hinsicht auf diese leblosen Dinge, schwer zu entscheiden, bei welchem Grad der accidentellen Veränderung die substantielle eintrete. Indem wir uns mit einer Muthmaßung begnügen, scheint es wahrscheinlicher zu sein, dass in diesen Erscheinungen in der Regel keine so große Veränderung der Accidentien eintrete, welche zur Zerstörung der Substanz ausreicht, und dass folglich, wie der hl. Thomas meint, der Leib Christi nach dem Eintritt jener Erscheinungen sacramental gegenwärtig bleibe. Überdies entsprechen die Erscheinungen so auch mehr ihrem Zwecke. Diese geschehen nämlich entweder zur Bekräftigung des Glaubens an die Gegenwart des Leibes Christi, und darum ist es geziemend, dass dieselbe fortdauere; oder einem Gerechten zum Troste, welcher der realen Grundlage entbehren würde, wenn Christus aufhören würde, sacramental gegenwärtig zu sein und nur durch eine sinnenfällige Abbildung erschiene. Endlich scheint mit der so entwickelten Ansicht der Gebrauch der Kirche übereinzustimmen, welche consecrierte Hostien, an denen die Farbe des Fleisches oder Blutes erscheint, lange aufbewahrt und als wahres Sacrament oder Eucharistie verehrt.'

18. Aus dem Gesagten ist ersichtlich, wie der gläubige Christ solchen Erscheinungen gegenüber sich zu verhalten und wie man namentlich die bleibenden Überreste derselben zu verehren habe. Manchen einschlägigen Wunderberichten zufolge erschien die heilige Hostie nicht ganz, sondern bloß zur Hälfte in Fleisch verwandelt; oder nur zum Theil, wie durch Ausschwitzung lebenden Blutes,

---

erscheinungen und welche Berichte Suarez namentlich beim letzten Satze der angeführten Stelle vor Augen hatte. Übrigens deckt sich dieser Satz der Hauptsache nach mit dem Satze bei Thomas: Sed contra est, quod tali apparitione facta eadem reverentia exhibetur ei, quod apparet, quae primo exhibebatur. Quod quidem non fieret, si vere non esset ibi Christus, cui reverentiam latriae exhibemus.

bleibend geröthet[1]). In solchen Fällen ist natürlich an ein gänzliches Aufhören der eucharistischen Gegenwart nicht im entferntesten zu denken. Somit gebürt der Erscheinung und den Überresten im ganzen zweifellos die gleiche Behandlung und Anbetung wie überhaupt der heiligen Eucharistie. Wären an der vollen Hostie oder am vollen Inhalte des Messkelches tiefgreifende und dabei bleibende Veränderungen zu beobachten, so steht die Entscheidung, was von den betreffenden Überresten zu halten und wie dieselben zu behandeln seien, an und für sich der kirchlichen Auctorität zu. Übrigens ist — um dies nebenher zu bemerken — zu dem Ende, um eine Hostie göttlich verehren zu können und verehren zu müssen, keineswegs eine metaphysische oder physische Gewißheit von der giltigen Consecration derselben erfordert, sondern es reicht dazu nach allgemeiner Annahme eine moralische Gewissheit aus. Es müsste also die vorgedachte Untersuchung allerdings mit vollem Ernste, aber nicht gerade mit der allerpeinlichsten Genauigkeit geführt werden. Wir setzen bei: Für den Fall, dass die vorgenannte Untersuchung auf ungestörte Fortdauer der eucharistischen Gegenwart erkannt hat, müsste zur Rechtfertigung der fortgesetzten Anbetung jener Überreste von Zeit zu Zeit durch neue Untersuchungen der ungestörte Fortbestand des ursprünglichen Zustandes festgestellt werden[2]). Sollte das Urtheil der kirchlichen Behörde oder der offene Augenschein der völligen Aufhebung der eucharistischen Gegenwart das Wort reden, so wären derartige Überreste doch nicht ohne weiteres wegzuwerfen, sondern es könnte ihnen als bleibenden Gedenkzeichen eines göttlichen Wunderwerkes, ähnlich wie den Bildern und den Reliquien, eine Art abgeschwächter Verehrung erwiesen werden[3]).

---

[1]) Vgl. Schnitzer aaO. S. 236; Euch. Denkw. n. 26 u. anderswo.

[2]) Weil in solchen Fällen eine vollkommen verlässliche Entscheidung große Schwierigkeiten bietet, liegt es nahe, die vorfindliche Verlegenheit dadurch zu beseitigen, dass man den fraglichen Überresten des hochheiligen Sacramentes eine zweifellos giltig consecrierte Hostie beigesellt. In der Bulle Sixtus' IV., wodurch die Verehrung derartiger Überreste für Georgenberg in Nordtirol gestattet wurde, findet sich dieses Aushilfsmittel offensichtlich angewendet. Vgl. Tinkhauser aaO. S. 631.

[3]) Hier ist es wieder zuträglich, auf Suarez zu verweisen. Unmittelbar nach der oben (n. 17) angeführten Stelle macht er den Einwurf: Dices, hoc nimium probare, quia interdum tam diuturno tempore conservantur (hostiae illae immutatae in colore carneo aut sanguineo),

19. Im übrigen haben wir zu den oben[1]) ausgeschriebenen Stellen des Suarez und des Aquinaten noch einiges zu bemerken. Die Vorkommnisse anlangend, wo die heilige Hostie das Aussehen von Fleisch und der Inhalt des Messkelches die Eigenschaften menschlichen Blutes angenommen zu haben scheint, möchten wir uns am liebsten an den Grundsatz halten: Wenn die Gestalten in der unveränderten Form nicht mehr genießbar sind, so kann man unbedenklich annehmen, dass die eucharistische Gegenwart nicht mehr fortbesteht. Es ist ja die innerste Zweckbeziehung der eucharistischen Gegenwart, dem Gottmenschen in Form von Speise und Trank den Eingang in das Innere des Menschen zu ermöglichen. Daher darf das, was diesem Zwecke in keiner Weise dienen kann, nicht wohl als Eucharistie angesehen werden. Ausnahmen von dieser Regel sind zwar nicht vollständig undenkbar, aber sie müssten eigens und zwar zwingend bewiesen werden[2]). — Was die Erscheinungen in Form eines Kindleins oder in voller Mannesgestalt betrifft, so drängt die nähere Erwägung der ganzen Sache selbst unter der Voraussetzung, dass die Wundererscheinung von vielen Personen gleichzeitig und auf eine längere Dauer beobachtet wurde, schließlich zur Annahme zurück, dass man es nur mit subjectiven Anschauungen oder allenfalls mit einer

---

ut in eis non possit substantia panis conservari sine corruptione. Er antwortet: Fortasse interdum divinitus conservantur, sicut aliae Sanctorum reliquiae, maxime quando eodem modo et ejusdem omnino coloris semper apparent; fortasse etiam substantia panis, si ab extrinsecis corrumpentibus multum activis reservetur, longo tempore durare potest; non est denique negandum, aliquando diuturnitate temporis apparere sufficientia signa corruptionis; quod observandum est, ut jam tunc non adhibeatur veneratio, quae corpori Christi ibi existenti dari solebat, sed quae dari potest signo seu vestigio corporis Christi quod ibi fuit (l. c. sect. 3. n. 4). — Was der celebrierende Priester angesichts solcher Vorkommnisse zu thun hätte, mag man ebenfalls bei Suarez (l. c. sect. 4) nachlesen.

[1]) n. 17.

[2]) Diesbezüglich ist bei Suarez (l. c. sect. 3. n. 2) Folgendes zu lesen: Respondet Aegidius (theorem. 23) . . in his apparitionibus dispensari, ut Christus conservetur sub quantitate sine qualitatibus necessariis ad conservandam substantiam panis. Suarez erwidert: Sed qui affirmat dispensationem in divina lege, oportet, ut illam ostendat aut probet; alias temere loquitur; deinde sequeretur, Christum manere sacramentaliter sub quodam signo ab ipso non instituto.

wunderbaren Einwirkung Gottes auf die äußeren Mittelursachen, d. i. auf Luft und Äther und durch diese dann auf die äußeren Sinne der Anwesenden ohne jede Veränderung der eucharistischen Gestalten zu thun hat. Denn fürs erste dürfte wohl kein wahrhaft glaubwürdiger Wunderfall vorliegen, wo die heilige Hostie ein für allemale einem Kindlein Platz gemacht und die Erscheinung des betreffenden Kindleins so lange angedauert hätte, dass man sich genöthigt sah, das leibhafte Kindlein im Tabernakel zu verschließen[1]). Fürs zweite müsste der realistische Erklärungsversuch solcher Wundervorfälle nicht bloß an der Gestalt und Farbe der consecrierten Hostie sowie an deren Härte und Weichheit, sondern auch an ihrer Ausdehnung (in dimensionibus), welch letzterer vom hl. Thomas in dieser Frage eine ausschlaggebende Bedeutung beigelegt wird, weitgehende Veränderungen angenommen werden[2]). Oder wer wollte sich mit dem Gedanken befreunden, in den Wundererscheinungen, die wir hier im Auge haben, sei die Ausdehnung oder Größe des erscheinenden Kindleins über die Größe oder Ausdehnung der ursprünglichen Brotsgestalt in keiner Weise hinausgegangen? Es ist vielmehr fast selbstverständlich, dass jenes wunderbare Kindlein die ursprüngliche Größe der heiligen Hostie im Ganzen wohl um das Zehn- oder Zwanzigfache übersteigen musste. Bei dieser Sachlage geht es nicht wohl an, zugunsten der ungestörten Fortdauer der eucharistischen Gegenwart so ohne weiters auf den Fortbestand der ursprünglichen Ausdehnung oder Quantität sich zu berufen[3]). Zudem zeigte sich das Wunderkindlein

---

[1]) Derartiges wird von Thomas, wie die oben (n. 16) angeführte Stelle zeigt, für ganz unzulässig erklärt.

[2]) Wie aus Suarez (l. c. sect. 3. n. 2) ersichtlich ist, stellten andere Theologen für den von Thomas gebrauchten Ausdruck ‚Dimensiones' den Ausdruck ‚Quantitas' unter, und reden dann auf Grund dieses Begriffes nicht bloß wie immer von Vergrößerung oder Verkleinerung der ursprünglichen Ausdehnung, sondern suchen überdies die einschlägigen Veränderungen vorherrschend auf dem Wege der Verdichtung und Verdünnung (rarefactio) zu erklären. — Jedermann sieht, dass die Begriffe ‚Ausdehnung', ‚Größe', ‚dimensiones' und ‚Quantität', ‚Masse' sich nicht vollkommen decken. Doch hier ist nicht der Ort, darauf näher einzugehen.

[3]) Dass diese Schwierigkeit auch durch Annahme einer weitgehenden Verdünnung nicht befriedigend gehoben werden kann, liegt am Tage. Weitere Bedenken philosophischer Prägung werden gegen die Erklärungsweise des Aquinaten von Suarez (l. c. sect. 3. 2) geltend gemacht.

bei solchen Vorgängen ohne Zweifel als lebendig, so dass beispielsweise an den Händchen desselben oder an den Lippen und Augen dem Zwecke der Erscheinung entsprechende Bewegungen zum Vorschein kamen. Diese Bewegungen können aber nicht wohl den eucharistischen Accidenzen oder näherhin, um mit Thomas zu reden, den Dimensionen oder der äußeren Gestaltung der Accidenzen zugeschrieben werden. Denn die eucharistischen Accidenzen, wozu auch die Ausdehnung gehört, sind ihrem innersten Wesen nach leblos und entbehren als solche wesentlich jeder spontanen oder willkürlichen Bewegung. Es folgt dies namentlich auch aus der wesentlichen Zweckbestimmung der eucharistischen Accidenzen, die offensichtlich in erster Linie dahin geht, den Leib Christi für die Christgläubigen genießbar zu machen. Wer wird sich — so fragen die Vertreter der gegentheiligen Erklärungsweise — dazu verstehen, ein Ding, das äußerlich Leben und willkürliche Bewegung zeigt, als Speise in sich aufzunehmen? Würden also die fraglichen Veränderungen und Erscheinungen wirklich an den eucharistischen Gestalten und näherhin an den Dimensionen derselben, die den übrigen Eigenschaften zugrundeliegen, vor sich gehen; so müsste sich der Dogmatiker folgerichtig für das Aufhören der eucharistischen Gegenwart aussprechen[1]).

20. Nun bleibt uns noch eine neue Gruppe von Wundererscheinungen oder — wenn man lieber will — eine eigenthümliche Ausgestaltung der letztgedachten Wundererscheinungen zu berücksichtigen. Wie in der dem Amphilochius zugeschriebenen Lebensgeschichte des hl. Basilius zu lesen ist, sah ein beim eucharistischen Opfer anwesender Jude den Heiligen als Opferpriester ein Knäblein in den Händen halten und dasselbe bei der Brechung in Stücke zertheilen[2]). — Als der hl. Dominicus einst das heilige Opfer feierte, sahen die Anwesenden bei der Erhebung der geheiligten Gestalten aus dem Messkelche ein Kreuz sich erheben, und am Kreuze den Heiland, aus dessen Wunden Blut herniederfloss[3]). — Gottschalk, ein frommer Ordensmann von Heisterbach, erblickte einst in der heiligen Hostie, die er

---

[1]) Weil in den berichteten Fällen nach dem Verschwinden der Wundererscheinung in der Regel die eucharistischen Gestalten wieder sichtbar wurden; so ist naturgemäß anzunehmen, dass diese Gestalten auch während der Erscheinung selbst, wenngleich unbeachtet, am Platze blieben.

[2]) Vgl. Euch. Denkw. n. 6; vgl. auch n. 9.

[3]) Das. n. 43; vgl. auch n. 54. 90. 98.



brechen wollte, zunächst ein liebliches Kindlein, und dann auf der Kehrseite den Heiland am Kreuze, das Haupt neigend und den Geist aufgebend[1]).

21. Angesichts dieser und ähnlicher Berichte macht sich der Dogmatiker folgende Gedanken. Solchen Erscheinungen darf jedenfalls nicht volle Wirklichkeit zuerkannt werden. Es ist nämlich ein unumstößlicher Glaubenssatz, dass die heilige Messe keine blutige, sondern bloß eine unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers ist; ebenso gewiss ist es, dass der Heiland seit seiner Auferstehung und Verklärung nicht mehr sterben oder bluten kann. — Auf der anderen Seite begünstigen derartige Erscheinungen in unverkennbarer Weise die Lehre: der mystische Tod des Opferlammes d. i. der mystische Tod des nunmehr verklärten Heilandes bildet jedenfalls ein wichtiges, um nicht zu sagen das Haupt- oder Centralmoment des eucharistischen Opfers; auch hat man sich diesen mystischen Tod, soweit es abgesehen von einem wirklichen Tode und von wirklichem Leiden geschehen kann, möglichst realistisch zu denken. Dass diese zwei Punkte bei der von Lessius, und in weiterer Vertiefung von De Lugo und Franzelin vertretenen Erklärung des Opfercharakters der heiligen Messe viel besser zutreffen als bei allen übrigen Erklärungsversuchen, liegt am Tage. — Nebenher schließt der Dogmenhistoriker aus derartigen Wunderberichten alter und ältester Zeit mit Recht: Also wurde das innerste Wesen des eucharistischen Opfers von den Priestern und Gläubigen, welchen derartige Erscheinungen zutheil wurden oder die entsprechenden Berichte in glaubwürdiger Form zu Ohren kamen, mehr oder weniger bestimmt im vorgedachten Sinne aufgefaßt. Wer bedenkt, dass manche Berichte von derartigen Wundererscheinungen frühen Jahrhunderten angehören und dass diese Berichte den Vertretern der Frühscholastik nicht unbekannt bleiben konnten; der wird insbesondere auch den Gedanken abweisen, als ob die Anschauungen der Spätscholastik, und insbesondere eines Lessius und eines De Lugo über das innerste Wesen des eucharistischen Opfers den älteren Scholastikern gänzlich fremd gewesen wären[2]). — Der Umstand, dass in einer von den

[1]) Das. n. 52.

[2]) Es ist nicht unsere Absicht, mit diesen Bemerkungen die Anschauungen des eucharistischen Opfers so ausgeprägt, wie sie sich bei Lessius oder bei De Lugo finden, in die Früh-Scholastik zurückzuversetzen. Bei dem allbekannten Magister sententiarum lesen wir unter anderem: Quia quo-



oben angedeuteten Wundererscheinungen der geheimnisvolle Tod Christi nicht mit dem Zeitpunkte der Wandlung, sondern mit der Brechung der heiligen Hostie zusammenfällt, könnte auf den von einzelnen Theologen vertretenen aber wissenschaftlich ganz unhaltbaren Gedanken führen, dass die Brechung ein hochwichtiges, ja das hauptsächlichste Moment des Messopfers sei. Allein es liegt auf der Hand, dass man dem einschlägigen Nebenumstande einer einzeln dastehenden Wundererscheinung, möchte dieselbe auch in allen ihren Theilen noch so gut verbürgt sein, ein so weitgehendes Gewicht nicht beilegen darf.

22. Nun hätten wir noch auf den Vorgang des Blutens, der am Heilande in den vorliegenden Wundererscheinungen des öftern beobachtet wurde, etwas näher einzugehen. Allein vorerst wollen wir für diese Untersuchung durch Herbeiziehung neuer Wundererzählungen eine breitere Unterlage schaffen. Nach recht zuversichtlich auftretenden Berichten sah man auch außerhalb der Messfeier bei verschiedenen Gelegenheiten und namentlich bei Freveln, die an heiligen Hostien durch Stechen oder Zerdrücken oder auf andere Weise verübt wurden, lebendiges Blut in größerer oder geringerer Menge aus der Brotsgestalt hervorbrechen; und mitunter sind dabei an betreffenden Stellen für immer Blutspuren zurückgeblieben[1]). — Der Hauptzweck dieser Wundervorgänge liegt in den meisten Fällen offen am Tage. So soll die Größe des am hochheiligen Sacramente verübten Frevels allen Menschen und insbesondere den Frevlern selbst grell in die Augen springen; und nebenher sollen alle von der wirklichen Gegenwart des lebenden Leibes Christi unter der geheiligten Brotsgestalt lebhaft überzeugt werden.

Im übrigen sieht sich der Dogmatiker genöthiget, derartigen Wundervorgängen oder den entsprechenden Berichten ein starkes Misstrauen entgegen zu bringen. Wir behaupten das aus folgenden Gründen. Wie schon oben erwähnt wurde, ist der Heiland und näherhin sein hochheiliger Leib unter den eucharistischen Gestalten im verklärten und leidensunfähigen Zustande gegenwärtig. Derselbe kann somit schon aus diesem Grunde nicht verwundet oder wie immer verletzt werden. Das hochheilige Blut des Gottmenschen ist und bleibt

---

tidie labimur, quotidie Christus mystice immolatur pro nobis (l. 4. dist. 12. n. 8). Diese Worte sind dem Paschasius Radbertus entnommen (l. c. c. 9). Vgl. auch Schnitzer aaO. S. 177 Anmerk. 4.

[1]) Vgl. Euch. Denkw. n. 25. 62. 73. 79. 97. 100. 108. 128. 155; Keller aaO. n. 116. 117. 166; Schnitzer aaO. S. 236 f.

thatsächlich im Herzen und in den Adern des Leibes eingeschlossen; es kann somit weder strom- noch tropfenweise aus dem Leibe heraustreten, oder wie immer abgesondert und für sich allein zum Vorschein kommen. Zudem ist die eucharistische Gegenwart, wie die Dogmatik aus guten Gründen lehrt, eine ganz eigenartige. Nicht bloß in der vollen Hostie, sondern auch unter jedem wahrnehmbaren Theile derselben ist nämlich der ganze und volle Leib Christi mit allen seinen Theilen und Organen gegenwärtig; und dies gilt nicht bloß unter der Voraussetzung, dass die Hostie gebrochen wurde, sondern auch unabhängig von der Brechung und vor der Zeit des Brechens. Diese eigenartige Gegenwart, die man mit der Gegenwart des reinen Geistes zu vergleichen pflegt, bietet einen neuen und den unmittelbarsten Grund, warum der Leib Christi unter den geheimnisvollen Gestalten, mag man auch auf alle mögliche Weise, wie durch Zerdrücken oder Durchstechen, das ärgste an ihm versuchen, in keiner Weise verwundet oder verletzt werden kann. So war es — um dies nebenher zu bemerken — schon beim letzten Abendmahle im Speisesaale zu Jerusalem, wo dem Leibe des Gottmenschen unter den eucharistischen Gestalten ebenso gut wie in der offenen Wirklichkeit, noch volle Sterblichkeit und Leidensfähigkeit eignete. Das Brechen oder das Durchbohren der heiligen Hostie dringt also nicht zum Leibe Christi selbst oder zur Substanz desselben vor und kann nicht zu ihm vordringen; sondern es bleibt wesentlich auf die Gestalten und mittelst dieser Gestalten auf die Ausdehnung der wunderbaren Gegenwart des Leibes Christi beschränkt. Mit anderen Worten: durch die Theilung der heiligen Hostie in zwei Hälften und mit der örtlichen Trennung der beiden Stücke wird allerdings die bisher einheitliche Gegenwart des Leibes Christi zu einer zweifachen und örtlich getrennten Gegenwart; der Leib Christi selbst aber, dessen Substanz im Unterschiede zur Gegenwart als solcher, ist und bleibt vollständig ungetheilt und unverändert. Mit der Durchbohrung der Hostie erleidet — um den vorliegenden Gedanken weiter auszuführen — allerdings geradeso wie die wirkliche oder anscheinende Stetigkeit der Brotsgestalt auch die Stetigkeit der eucharistischen Gegenwart eine entsprechende Störung; aber an der inneren Ganzheit oder Stetigkeit des Leibes Christi geht dabei nicht die geringste Änderung vor sich[1]. — Wir sagen also mit Recht: Weil die Wundererscheinungen

[1]) Diese Dinge sind wohl zu beachten, um das Bekenntnisformular, welches auf der Synode zu Rom 1059 dem Berengar von Tours vorgelegt wurde, richtig zu beurtheilen. Vgl. Schnitzer aaO. S. 239 f.

oder Wundervorgänge, die wir hier im Auge haben, naturgemäß ganz entgegengesetzte Lehranschauungen begünstigen, steht der denkende und prüfende Dogmatiker derartigen Vorgängen oder den entsprechenden Berichten höchst vorsichtig, um nicht zu sagen höchst misstrauisch gegenüber.

24. Damit soll jedoch nicht behauptet sein, derartigen Berichten oder Beobachtungen dürfe unter keiner Bedingung und in keiner Weise je Glaube geschenkt werden. Der englische Lehrer schreibt, wie wir schon oben gesehen haben, mit unverkennbarer Rücksichtnahme auf solche Erscheinungen in seiner gewohnten Kürze also: Nec obstat, quod quandoque non videtur totus Christus, sed aliqua pars carnis . . quia in potestate corporis gloriosi est, quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum vel secundum partem. Mit Rücksicht auf jene Wundererscheinungen, die ganz vorübergehend sind und nur von einer oder doch bloß von ganz wenigen Personen beobachtet werden, heißt es am Eingange des gleichen Artikels: Quandoque hoc (i. e. quod in hoc sacramento miraculose videtur caro aut sanguis aut etiam aliquis puer) contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione, acsi expresse viderent carnem vel sanguinem vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. An diese zwei Stellen des Aquinaten anknüpfend bemerken wir zur näheren Erklärung der hier gemeinten Wundererscheinungen Folgendes. Sofern es dem Allmächtigen aus weisen Gründen, und namentlich zu entsprechender Belehrung der Frommen oder zur heilsamen Warnung der Frevler gut scheint, kann er zweifelsohne durch wunderbare Einflussnahme auf die Phantasie oder auch auf die äußeren Sinne des Menschen bewirken, dass eine oder auch mehrere Personen an der Stelle der consecrierten Hostie, sei es mit oder ohne letztere, den Heiland am Kreuze, und näherhin den Heiland in verwundetem und blutendem oder in sterbendem Zustande schauen; oder dass dieselben beobachten, wie bei bestimmten Gelegenheiten an der Hostie da und dort blutrothe Flecken zum Vorschein kommen oder auch gleichsam Tropfen lebendigen Blutes aus der Hostie hervorbrechen. Dass derartige Erscheinungen, selbst wenn sie ausschließlich oder doch ganz vorherrschend auf dem Wege der unmittelbaren Einwirkung Gottes auf das innere oder äußere Sinnesleben der betheiligten Personen bewerkstelligt werden und so im Grunde ganz oder doch vorherrschend auf subjective Anschauungen und Empfindungen zurückzuführen sind,

den Vorwurf unerlaubten Betruges oder unzulässiger Täuschung nicht zu fürchten haben, zeigen die oben gegebenen Weisungen hinreichend. Der wohl unterrichtete Christ, für den solche Erscheinungen oft einzig oder doch in der Regel ganz vorzüglich berechnet sind, braucht nur den ganzen Thatbestand im Lichte des Glaubens aufmerksam zu erwägen; dann wird er vor jeder irrigen oder schiefen Lehrauffassung bewahrt bleiben. Aus dem, was ihm der Glaube mit aller Bestimmtheit sagt, kann und muss er nämlich schließen, dass er hier Vorgänge vor sich hat, denen in streng objectivem Sinne eine volle und allseitige Wirklichkeit nicht entsprechen kann. Daraus ergibt sich dann die richtige Deutung der ganzen Erscheinung oder die dadurch bezweckte Erbauung und Belehrung wie von selbst.

25. Allein für manche Fälle, die berichtet werden, reicht man mit einer rein subjectiven oder vorherrschend subjectiven Erklärung nicht aus. In gewissen Fällen floß auch der hl. Hostie so reichliches Blut, dass es in Gefäßen aufgefangen und aufbewahrt werden konnte; in anderen Fällen sind theils an der hl. Hostie selbst theils am Altartuche oder an einer anderweitigen Umhüllung für immer offene Blutspuren zurückgeblieben. Solchen Erscheinungen gegenüber erweist sich die subjective Erklärungsweise offenbar als ungenügend. Der hl. Thomas, an den wir uns hier der Hauptsache nach halten wollen, setzt auch wirklich, wie die erste von den zwei oben ausgeschriebenen Stellen zeigt, für gewisse Fälle oder für gewisse Theilmomente der hier einschlägigen Vorkommnisse, der rein subjectiven Erklärung eine mehr objective zur Seite.

26. Dies vorausgesetzt, bleibt noch die Frage zu erörtern, was von den vorgenannten Blut-Überresten und von den nebenher genannten Blutspuren an der hl. Hostie oder an gewissen Linnen-Tüchern zu halten sei. Den oben vorgeführten Lehren der katholischen Dogmatik zufolge können die fraglichen Blutungen und deren Überreste ebensowenig für Theile des wahren und wirklichen Blutes Christi angesehen werden, als solches von jener blutartigen Flüssigkeit gesagt oder vermuthet werden darf, die zur Zeit der Ikonoklasten nach dem Zeugnisse des Martyrologium Romanum[1]) aus einem frevelhaft durchstochenen Christus-Bilde herausgeflossen ist. Zur weiteren Klärung setzen wir bei: Weil die fragliche Flüssigkeit, um die es sich in unseren Wundervorgängen handelt — nach allen Umständen zu schließen —

---

[1]) Am 9. November.



keineswegs wie Wein aussah, noch wie Wein schmeckte, geht es auch nicht an, dieselbe mit dem consecrierten Messwein oder — um einen beliebten aber missverständlichen Ausdruck zu gebrauchen — mit dem eucharistischen Blute auf die gleiche Linie zu stellen. Somit kann diesem vermeintlichen Blute und dessen Überresten nur eine relative Verehrung im oben[1]) gekennzeichneten Sinne zuerkannt werden. — Gleiches gilt von den nebenherlaufenden Blutspuren. Näherhin ist es auch nicht zulässig, derartige Blutspuren ganz den Spuren gleichzuachten, die von allenfalls verschüttetem Messblute auf dem Corporale zurückbleiben. Wer letzteres unberechtigter Weise thun wollte, müsste sich, um von schwerwiegendem Irrthum frei zu bleiben, wohl gegenwärtig halten, dass auch den letztgedachten Spuren oder Makeln nach deren voller Vertrocknung keine förmliche Anbetung (cultus latriae absolutus), ja eigentlich gar keine Verehrung gebürt; denn nach der richtigen Auffassung des Altarsgeheimnisses ist der Gottmensch und sein kostbares Blut — von der consecrierten Brotsgestalt und der dortigen Gegenwart per concomitantiam abgesehen — nur unter der flüssigen Weinsgestalt[2]), keineswegs aber unter den ganz trockenen Farben-Überresten des consecrierten Messweines im eucharistischen Sinne gegenwärtig.

[1]) n. 6.

[2]) Dem gefrorenen Messkelche soll durch diese Ausdrucksweise die Fortdauer der sacramentalen Gegenwart nicht abgesprochen werden. Es ist leicht einzusehen, dass zwischen dem vorübergehenden Gefrieren und dem vollständigen Vertrocknen ein himmelweiter Unterschied besteht.

Zur Beurtheilung einiger Geschichtswerke des deutschen Mittelalters.

Von **Emil Michael** S. J.

---

1. Der Verfasser einer Reichsgeschichte ist Burchard aus der schwäbischen Stadt Biberach, geboren in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Im Jahre 1198 machte er als Laie seine erste Reise nach Rom, wurde 1202 zum Priester geweiht und trat zu Schussenried 1205 in den Orden der Prämonstratenser. Hier ist er 1209 Propst geworden. In das Jahr 1210 fällt seine zweite Romreise. Fünf Jahre danach kam er als Propst nach Ursperg, wo er 1230 gestorben ist. Burchards Chronik (ed. Pertz 1874) reicht bis 1229. Auch der letzte Theil ist von ihm, nicht von seinem Amtsnachfolger Propst Konrad von Lichtenau, verfasst. Diese frühere Annahme stützte sich auf den Irrthum, dass Burchard schon im Jahre 1226 gestorben sei. Die Chronik ist während der letzten Lebensjahre Burchards entstanden. Für die Zeit bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts schöpfte der Verfasser vornehmlich aus den Arbeiten Frutolfs und Ekkehards, aus der Chronik Ottos von Freising, aus der Welfengeschichte des ungenannten Mönches von Weingarten und aus der verlorenen, nur durch die Ursperger Chronik erhaltenen Zeitgeschichte des Priesters Johannes von Cremona, welche für die Regierung Kaiser Friedrichs I. Burchards Hauptquelle war. Mit der Darstellung der letzten Zeit Heinrichs VI. beginnt die selbständige Arbeit Burchards. Den Stoff hatte er frühzeitig gesammelt. Mündliche Mittheilungen, schriftliche Berichte, beispielsweise über die Eroberung und den Fall von Damiette, auch päpst-

liche Regesten standen ihm zur Verfügung. Burchard hat in seinem Werke alle Weitschweifigkeit vermieden, die bei anderen Autoren so übel berührt. In der Charakterzeichnung weiß er die markanten Züge treffend hervorzuheben, so bei Friedrich I., Heinrich VI. und bei König Philipp. Anzuerkennen ist ferner die rückhaltlose Freimüthigkeit des Verfassers. Er sagt klar heraus, was er denkt. Aber er dachte nicht immer ohne Leidenschaft, und darin liegt sein Fehler. Nicht der staufische Parteistandpunkt, sondern die Einseitigkeit, mit der er diesen vertrat, macht im Gebrauch seiner Chronik große Vorsicht nöthig. Schiefe Auffassungen und arge Uebertreibungen sind gar nicht selten und mindern den Wert der Arbeit bedeutend. Man hat Burchards ‚Urtheil über Personen und Verhältnisse besonnen‘ genannt und seine Bitterkeit gegen die Päpste auf einen höheren Grad von ‚Einsicht‘ zurückgeführt. Bei näherer Prüfung stellt sich indes heraus, dass die Dinge erheblich anders liegen. Die Schilderung der Beziehungen Kaiser Friedrichs I. zu dem Gegenpapst Victor hat Burchard wohl dem erwähnten Johannes von Cremona entlehnt. Jedenfalls ist der Bericht ungeschichtlich, und Burchard war nicht befugt, den rechtmäßigen Papst Alexander III. sammt seinem Anhang als ‚Verschwörer‘ zu brandmarken. In der berühmten Decretale Innocenz' III. an den Herzog Berthold von Zähringen 1202 glaubte Burchard ‚vieles Absurde und manches Falsche‘ entdeckt zu haben, schwerlich aus einem andern Grunde, als deshalb, weil sie seiner allzu ausschließlichen Sympathie für den Staufer Philipp nicht entsprach. Der heftige Ausfall gegen römische Habsucht, für die sich durch die Doppelwahl des Jahres 1198 und durch den Interessenkampf der Parteien eine ergiebige Geldquelle erschlossen habe, ist nicht frei von den offenkundigsten und gehässigsten Übertreibungen. ‚Freue dich, Rom, das du unsere Mutter bist‘, so ruft der Chronist aus, ‚jetzt hast du, wonach du stets gedürstet hast. Kaum ein Bisthum oder eine kirchliche Würde oder auch nur eine Pfarrei gibt es, um die nicht Streit entstanden wäre, der nach Rom geleitet wird; freilich nicht mit leeren Händen. Juble und frohlocke; denn durch die Bosheit der Menschen, nicht durch deine Religion hast du den Erdkreis überwunden. Zu dir kommen die Menschen, nicht weil sie fromm sind und mit reinem Gewissen, sondern weil sie allerlei Verbrechen begangen haben und in ihren Händeln durch Bestechung einen günstigen Schiedsspruch erhoffen‘. Es nimmt den Anschein, als könnten solche Worte nur aus der Feder eines Schriftstellers stammen, dessen Geist die Selbstbeherrschung völlig verloren hat. Sie stehen in der Geschichtsschreibung jener Tage nicht

vereinzelt da und sind in hohem Grade bezeichnend für die Erbitterung, welche durch die traurigen kirchlich-politischen Verhältnisse in den Herzen so mancher um sich gegriffen hatte, auch solcher, welche der Kirche treu ergeben waren, wie Burchard selbst, der es deshalb für angezeigt erachtet hat, zu versichern, dass er seine Anklagen ‚unbeschadet der Ehrfurcht gegen den apostolischen Stuhl' vortrage. Übertreibungen sind die von Burchard ganz allgemein hingestellten Sätze, dass es ‚deutsche Sitte sei, gegen Gesetz und Vernunft den eigenen Willen für Recht zu erklären', dass ‚die Deutschen jegliche Gerechtigkeit verabscheuen und hassen, nur darauf lauern, wie der eine den andern an Reichthum und Ehren überflügeln könne und, was schlimmer ist, wenn die Gelegenheit dazu fehlt, sich gegenseitig durch fluchwürdige Wunden umbringen'. Infolge des Bürgerkrieges zwischen Philipp und Otto sei schließlich ‚jeder Mensch meineidig geworden', ein Räuber, ein Mörder, Brandstifter. Die durchaus rechtswidrige Erhebung des unwürdigen und geradezu brutalen Wormser Bischofs Luitpold von Schönfeld zum Gegenerzbischof von Mainz wird von Burchard in staufischem Sinne und mit Verdrehung des Thatbestandes erzählt. Innocenz III. musste, wenn er seiner Pflicht entsprechen wollte, jene Wahl verwerfen, und er hat sie verworfen. Burchard aber sagt: ‚Was der Papst in Sachen dieser Wahl that, war nicht recht, sondern schlecht'. Kaiser Friedrich II., der wahrlich nicht aus religiösen Gründen seinen sogenannten Kreuzzug unternommen hat und als gebannter Fürst in Palästina grobe Gewaltthaten gegen die Anhänger des Papstes verübte, versieht nach Burchard im heiligen Lande den ‚Dienst Christi'. Gregor IX. aber schickt während der Abwesenheit des Kaisers ‚ein starkes Heer nach Apulien und in die Länder des Kaisers, nimmt sie weg und bringt sie unter seine Herrschaft'. Es sei dies ein ‚unglückverkündendes Vorzeichen der sinkenden Kirche' gewesen. So schreibt Burchard von Ursperg als gleichzeitiger Berichterstatter. Abgesehen von allem Übrigen: Burchard verschweigt, dass schon einige Monate zuvor der kaiserliche Feldherr Rainald von Spoleto in den Kirchenstaat eingefallen war.

Für derartige Einseitigkeit kann es nicht entschädigen, wenn der Chronist König Philipp, auf dessen Seite er doch steht, als ein Opfer der göttlichen Rache enden läßt. Der Mordstahl Ottos von Wittelsbach habe ihn getroffen wegen des ‚Verbrechens' wiederholter Verpfändung des Stiftes Ursperg. Es ist nicht der einzige Fall, dass engherzige Ordens- und Klosterinteressen das Urtheil eines mittelalterlichen Schriftstellers beeinflusst haben.

Die unleugbaren Verstöße, welche sich in Burchards Chronik finden, lassen es als wohl berechtigt erscheinen, die Angaben des Ursperger Propstes nur mit besonnener Kritik zu verwerten.

2. In Schwaben ist noch eine andere reichsgeschichtliche Arbeit entstanden: die Fortsetzung der sogenannten Chronik Ottos von Freising, des größten Geschichtschreibers im deutschen Mittelalter. Otto von St. Blasien im Schwarzwald, 1222 Abt, gestorben 1223, hat mit dem Jahre 1146, wo sein Vorgänger geendet hatte, begonnen und die Darstellung bis 1209 fortgeführt. Er schrieb, wiewohl in annalistischer Form, doch nicht gleichzeitig, sondern nach 1209 im Zusammenhang. Der Umstand, dass die Chronik mit 1209 abbricht, erklärt sich am ungezwungensten durch die Annahme, dass der Autor mitten in der Arbeit durch den Tod überrascht worden ist. Von Rahewin, der die ‚Geschichte Friedrichs I.' des Otto von Freising fortgesetzt hat, unterscheidet sich der Abt von St. Blasien zunächst dadurch, dass er bei weitem nicht jenes reiche urkundliche Material vorlegt, mit welchem Rahewin sein Buch ausgestattet hat. Diesem genügte es, die Quellen reden zu lassen und das Urtheil dem Leser anheimzustellen. Er hat das zum Jahre 1157 ausdrücklich erklärt. Otto von St. Blasien indes kehrt seine persönliche Ansicht gern in den Vordergrund, er will, dass der Leser zu dem Urtheil bestimmt werde, das er selbst vertritt. Nur in dem Kampf zwischen Otto und Philipp ist er zurückhaltend. Er schreibt als patriotischer Deutscher und hält im allgemeinen mit seinem König und Kaiser. Doch ist er weit entfernt, die Gegenpäpste Kaiser Friedrichs I. anzuerkennen. In der Wiedergabe der tumultuarischen Scene auf dem Reichstag zu Besançon 1157 steht er auf Seite der deutschen Fürsten, die sich durch ein bedauerliches Missverständnis zu einem Wuthausbruch gegen die beiden päpstlichen Legaten fortreißen ließen, und kann es sich nicht versagen, das harmlose Auftreten des Cardinals Roland, der den eigentlichen Grund des Aufruhrs gar nicht erkannte, mit einem Schimpf zu belegen. Auch sonst sind ihm viele aus Leichtfertigkeit begangene Unrichtigkeiten, namentlich bezüglich der Chronologie, nachgewiesen worden. Wie wenig ihm die allerdings seltene Objectivität Rahewins eigen ist, zeigt unter anderem ein an sich begründeter Ausfall gegen die Treulosigkeit der Griechen, dieser ‚Söhne des Verderbens', welche den Pilgern und Kreuzfahrern so oft arg mitgespielt hatten. Ein Vorzug muss indes an dem Abt von St. Blasien mit ungeschmälertem Lob anerkannt werden: es ist die Schönheit der Sprache, die er durch fleißige Lesung der römischen Classiker gebildet hatte; in der Formvollendung des

lateinischen Ausdrucks ist er den antiken Mustern sehr nahe gekommen. Seine hauptsächlichsten Vorlagen waren Ottos von Freising ‚Geschichte Friedrichs I.' und Rahewins Fortsetzung, die er indes für das Werk Ottos hielt. Anderes geht auf das Hörensagen zurück, wie der Bericht über den wunderthätigen französischen Pfarrer Volco.

3. Eine ausführliche Reichsgeschichte, fast ohne alle fremdartigen annalistischen Beigaben, entstand gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts in Straßburg. Es ist die Chronik, welche sich an den Namen Ellenhards knüpft. ‚Der große Ellenhard vor dem Münster', wie er genannt wurde wegen seiner Körperlänge und weil er in der Nähe der bischöflichen Residenz wohnte, war ein gebildeter, angesehener Bürger, in der Schlacht von Hausbergen 1262 ‚Wartmann', das heißt wohl Anführer des Vortrabs. Es war dies jene für die Geschichte Straßburgs so denkwürdige Schlacht, in welcher die Bürgerschaft gegen ihren Herrn, Bischof Walther von Geroldseck, den Sieg davontrug. Ellenhard bekleidete das Amt des Verwalters am Münsterbau und im Heiliggeist-Spital. Für charitative und kirchliche Zwecke brachte er aus seinem Vermögen hochherzige Opfer. Durch Testament hinterließ er all sein Hab und Gut für die Fortsetzung des Dombaus.

Ellenhards Chronik ist größtentheils nicht sein eigenes Werk, wohl aber wurde sie von ihm veranlasst. Geschrieben hat den ersten Theil, vielleicht auch den zweiten Gottfried von Ensmingen, der in der Chronik selbst wiederholt Compilator heißt; so zum Jahre 1290 in einer Bemerkung, welche jeden Gläubigen, der die Schrift liest, auffordert, ‚für den großen Ellenhard und seinen Schreiber ein Vater unser und den englischen Gruß zu beten, damit auch er, der Leser, ein Verdienst bei Gott habe'.

Um die Arbeit, welche mehr annalistischen, als chronikalen Charakter trägt, kritisch zu würdigen, ist die Kenntnis des Parteistandpunktes Ellenhards von ausschlaggebender Bedeutung. Einstens lag die Bürgerschaft von Straßburg mit ihrem Bischof in heftigem Streit. Die Zeiten hatten sich geändert. Der zweite Nachfolger Walthers von Geroldseck, Konrad von Lichtenberg (1273—1299), unterhielt mit der Stadt das beste Einvernehmen. Mit Stadt und Bischof stand auch der neue deutsche König Rudolf auf freundschaftlichem Fuße; er hatte sich schon als Graf von Habsburg im Jahre 1261 mit der Bürgerschaft verbündet. Durch diese Beziehungen war die Stellung Ellenhards, eines Freundes des Bischofs Konrad, gegeben. In dem Notar der bischöflichen Straßburger Curie, Gottfried von Ensmingen, fand er ein gesin-

nungsverwandtes Werkzeug zur Durchführung seiner historiographischen Pläne. Die Chronik ist für den behandelten Stoff ein geschickter Ausdruck der in den bischöflichen Kreisen herrschenden Stimmung. Daher die Begeisterung des Chronisten für König Rudolf, den ehemaligen ‚Landgrafen zu Elsaß‘, der wiederholt mit ehrenden Beinamen geschmückt wird, und für den ‚glorreichen Triumph‘ seines Sohnes Albrecht über Adolf von Nassau. Daher aber auch sein Hass und seine offenbare Ungerechtigkeit gegen eben diesen König Adolf, dessen Geschichte nur sehr dürftig und nicht ohne mehrfache Verleumdungen abgehandelt wird. Indes ‚ohne alle Leidenschaft‘, wie behauptet worden ist, und ohne Verleumdung ist auch der erste Theil der Chronik, welcher die Geschichte Rudolfs enthält, nicht geschrieben. Davon zeugt der Bericht über das Würzburger Nationalconcil vom Jahre 1287, auf welchem der päpstliche Legat Johannes von Tusculum wegen einer erheblichen financiellen Forderung an den deutschen Clerus mit den anwesenden Prälaten in heftigen Conflict gerieth, wobei ihn nur der Schutz seines erhabenen Gönners, des Königs Rudolf, vor dem Äußersten bewahrt hat. Dass sich die deutschen Bischöfe über das an sie gestellte Ansinnen entsetzten, ist ja verständlich; die Chronik sagt, der Legat sei sich nachträglich dessen bewusst geworden, dass er seine Vollmachten gemissbraucht habe. Aber unentschuldbar ist, dass sich der Chronist, Gottfried von Ensmingen, neben einer in apokalyptische Form gekleideten Verlästerung des päpstlichen Gesandten auch eine schmähliche Verunglimpfung des in jeder Beziehung ausgezeichneten Erzbischofs Heinrich II. von Mainz, Vertrauten des Königs Rudolf von Habsburg, gestattet hat. Eine Erklärung findet dieser leidenschaftliche Ausfall, wenn er als das Echo dessen aufgefasst wird, was Gottfried und Ellenhard an der Curie des Bischofs Konrad, der die Vorgänge auf dem Nationalconcil als Augenzeuge kannte, über diese Dinge gehört hatten. Wie König Rudolf, so standen auch Erzbischof Heinrich und andere, aber gewiss nicht der Strassburger Bischof auf Seite des Legaten. Das war für den Chronisten Grund genug zu der dreisten Behauptung, dass der Mainzer Oberhirt von dem ‚Drachen‘ — so heißt der Legat — bestochen worden sei.

Trotz aller Einseitigkeiten der Chronik wird der kritische Benützer für die Geschichte Rudolfs und Albrechts reiche Belehrung aus ihr schöpfen; sie ist eine bedeutende Leistung.

4. Bald nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ist zu Mainz ein in gewandtem Latein geschriebenes Werk entstanden, welches der eigentlichen Geschichtsschreibung allerdings nicht angehört, aber doch

Erwähnung verdient. Es führt den Titel ‚Mainzer Chronik'. Als Verfasser galt lange Zeit Erzbischof Christian II. von Mainz, der im Jahre 1251 auf sein wiederholtes Ansuchen von Papst Innocenz IV. des Hirtenamtes enthoben wurde. Doch beruht diese Annahme, wie Cornelius Will nachgewiesen hat, auf einem Irrthum. Der notorisch sanftmüthige und dem heiligen Stuhl treu ergebene Erzbischof Christian II. kann die Schrift nicht verfasst haben. Dagegen sprechen nicht bloß die in der Chronik zum vollen Durchbruch gelangte Leidenschaftlichkeit eines tief verbitterten Herzens und die staufische Parteistellung des Schreibers, sondern auch eine Reihe von geschichtlichen Irrthümern, die sich der Erzbischof unmöglich hätte zu Schulden kommen lassen. Gründe, welche Beachtung verdienen, sind dafür geltend gemacht worden, dass der aus dem deutschen Orden hervorgegangene Bischof Christian von Litthauen, damals Weihbischof von Mainz, der Verfasser sei. Er beginnt mit der Aufzählung des Schatzes, über den etwa hundert Jahre zuvor die Mainzer Kirche verfügte, und stellt durchwegs die ehemalige glänzende Lage des Erzbisthums zu den von dem Chronisten als jämmerlich geschilderten Verhältnissen seiner Zeit in den grellsten Gegensatz. So weit geht sein ghibellinischer Eifer freilich nicht, dass er das Interesse für Erzbischof Heinrich I. geopfert und den von Kaiser Friedrich dem Rothbart erhobenen Arnold von Selenhofen geschont hätte. Mit Vorliebe verweilt der Verfasser bei der Zeichnung Arnolds und der päpstlichen Legaten, die er in der denkbar unvortheilhaftesten Weise behandelt und schließlich elend umkommen lässt. Die nächste Zeit wird kürzer bedacht. Es ist keine historische Erzählung, sondern ein Erguss des Verfassers, dem die Entwicklung der Dinge in Mainz schweren Ärger und Verdruss bereitet hatten. Seine Feder tauchte er in Gift und Galle. Zu denen, welche er mit seinen Schmähungen überhäuft hat, zählt Erzbischof Siegfried III., 1230—1249, den er mit Verleugnung der Wahrheit als einen Blutsauger hinstellt. Die Amtsenthebung Christians II., dem die persönlichen Sympathien des Chronisten gehörten, wird unhistorisch und gehässig erzählt. Wiederum muss der päpstliche Legat, Cardinal Hugo von S. Sabina, eine unwürdige Rolle spielen, und Gebhard wird Nachfolger Christians durch Bestechung. Die gewissenlose Leichtfertigkeit, mit welcher der Verfasser seine Behauptungen hinwirft, erinnert an ein Schriftstück, welches im Kloster Gengenbach gegen das Einschreiten päpstlicher Visitatoren mit offenkundiger Parteilichkeit gerichtet wurde. Ist in der That Weihbischof Christian von Litthauen der Autor des Werkchens, so erklärt sich dessen Ver-

stimmung zur Genüge aus seiner Zugehörigkeit zum deutschen Orden, ‚dessen auf dem Streben nach Selbstständigkeit und Unabhängigkeit beruhende feindselige Gesinnung gegen Papst Innocenz IV. den Hintergrund bildet, von welchem sich das ganze mit scharfen Conturen des Hasses und der Erbitterung gegen die römischen Legaten und den Metropoliten von Deutschland gezeichnete Bild historischer Vorgänge abhebt' (Will).

5. Eine hervorragende Stellung nicht nur in der bayerischen, sondern in der gesammten deutschen Historiographie des Mittelalters nimmt das Benedictinerstift Niederaltaich ein. Es lag in der Diöcese Passau, ursprünglich am rechten, infolge einer Änderung des Flussbettes seit etwa 1200 am linken Ufer der Donau, südöstlich von der Isarmündung. Das Verdienst eines Mannes ist es gewesen, nicht bloß sonstige Lücken in der geschichtlichen Überlieferung ausgefüllt, sondern auch auf die bayerische Geschichtsschreibung der Folgezeit einen mächtigen und heilsamen Einfluss ausgeübt zu haben. Es war Hermann von Niederaltaich. Abt Hermann, der von 1242 an länger als dreißig Jahre dem Kloster vorstand, wurde 1200 oder 1201 geboren und empfieng in dem genannten Stift das Mönchskleid. Sein Vorgänger Ditmar hatte ihn wiederholt zu Gesandtschaften nach Verona und nach Rom verwendet. In das Jahr seines Amtsantritts fiel ein Ereignis, das für die wirtschaftliche Lage Niederaltaichs von hoher Bedeutung werden sollte. Graf Albert von Bogen, der bisherige Vogt des Klosters schied gleichzeitig mit Abt Ditmar aus dem Leben. Auf diese Weise ward das Gotteshaus von einem Menschen befreit, der, gleich so vielen anderen Vögten, nicht ein Schützer und Schirmer der geistlichen Genossenschaft, sondern ihr ärgster Bedrücker und Tyrann gewesen, so dass durch ihn das Kloster an den Rand des Abgrundes kam. Die Vogtei gieng nun an die Herzöge von Bayern über, zunächst an Otto II., den Hermann für die erste Zeit seiner Regierung als einen trefflichen Fürsten schildert, der indes später infolge seiner Begünstigung der staufischen Sache mit der Kirche in Conflict geriebt, wiederholt gebannt und ein Verfolger des Clerus geworden ist. Nach dessen Tode 1253 wurde sein Sohn Heinrich I. von Niederbayern Vogt, dem Hermann aufrichtig zugethan war.

Sogleich nach der Wahl begab sich der neue Abt zu seinem Bischof, der damals in Wien weilte, ließ sich bestätigen und weihen und erledigte auf seiner Reise durch Österreich, wo das Kloster Besitzungen hatte, mehrere Angelegenheiten, welche der Entscheidung des Abtes be-

durften. Wie sehr ihm die Wahrung der Gerechtsame seines Stiftes am Herzen lag, bezeugt auch die Rührigkeit, welche er bei dem Bischofswechsel in Regensburg 1260 entwickelte. Am Tage der Inthronisation Albert des Großen war Hermann zugegen und ließ sich von dem neuen Oberhirten, mit dem er freundschaftliche Beziehungen unterhielt, die Schenkung seines Vorgängers bekräftigen und erweitern.

Über die Vergangenheit des Klosters und über seine Mühsale geben außer einer lebensfrischen Aufzeichnung wahrscheinlich von Abt Poppo, † 1229, welcher die Noth des Jahres 1226 geschildert hat, zwei Schriften Aufschluss, deren eine von der Errichtung des Klosters, die andere von den Altaicher Vögten handelt; die letztere ist sicher, die erste wahrscheinlich von Hermann selbst, gewiss von ihm veranlasst. Die eigene wirtschaftliche Thätigkeit hat Hermann in einem lehrreichen Werkchen beleuchtet, das eine Art Rechenschaftsbericht über seine Amtsverwaltung darstellt und einen Einblick gewährt in die vielseitige Thätigkeit des umsichtigen Mannes. In kurzen Worten zählt er seine baulichen Schöpfungen Jahr für Jahr denen auf, die sie entstehen sahen, und gibt einige Male auch den Kostenaufwand an. So berichtet er von der Anlegung einer Wasserleitung, mehrerer Mühlen und Fischteiche, einer neuen Küche, eines Ofens im Speisesaal, von der Erbauung mehrerer Kapellen, eines Krankenhauses, eines Brauhauses, eines Speisesaales im Hofe über den vier Pferdeställen, von der Anlage eines Fußbodens im Kreuzgang, von der Ausbesserung und Erhöhung der Kornkammer, von der Einfassung des Klosterhofes durch eine Mauer, von der Ablösung einer Vogtei um mehr als achtzig Pfund, von dem Ankauf eines Hofes um fünfundvierzig Pfund und eines Weilers um fast hundert Pfund. Indes nicht bloß die Sorge für die äußere Wohlfahrt des Klosters beschäftigte den eifrigen Abt, sondern mehr noch die Hebung des Ordensgeistes. Niederaltaich ist unter der Leitung Hermanns eine Pflanzschule echt ascetischen Sinnes geworden, wie zwei Ordensbrüder desselben Stiftes, ein unbekannter Mönch und der Kaplan Hermanns, Heinrich Stör (Steoro), unter den Ausdrücken wärmster Anerkennung bezeugt haben. So geschah es, dass zur Zeit Hermanns in fünf verschiedenen Klöstern die Abtswahl auf solche fiel, welche durch ihn gebildet worden waren. ‚Von Alter und schwerer Arbeit gebrochen', wie er selbst sagt, dankte er im Jahre 1273 ab und starb allverehrt am 31. Juli 1275.

Hermann war ein liebenswürdiger Charakter. Durch glückliche Anschmiegung an Verhältnisse und Personen wusste der kluge, kindlich

fromme und mildthätige Sohn des heiligen Benedict allen alles zu werden: er hat es verstanden, sich und seinem Kloster die Herzen derer zu gewinnen, mit denen er in Berührung trat. Hermann ist groß gewesen in seinem Wirkungskreise. Für den Kampf der Gegensätze, die gerade zur Zeit seiner Regierung mit bisher unerhörter Macht aufeinander platzten, war er nicht geschaffen. Das beweist sein umfangreichstes und wichtigstes Geschichtswerk, die Annalen. Der Zwiespalt der beiden obersten Gewalten ist ihm ein Gräuel gewesen. Seine kirchliche Gesinnung steht außer Zweifel. In dem durch Kaiser Friedrich I. heraufbeschworenen Schisma ist ihm Alexander III. der wahre Papst. Der Annalist zweifelt auch nicht an der absoluten Berechtigung dessen, was die kraftvollen Päpste des dreizehnten Jahrhunderts gegen Friedrich II. unternommen haben. Indes er beklagt nicht nur die Folgen dieses unheilvollen Kampfes, sondern man liest auch deutlich zwischen den Zeilen seiner Darstellung, als wollte er sagen: Ich hätte es anders gemacht. Ob seine im Rahmen eines engen Gebiets allerdings zähe, doch sehr sanfte und zur Schonung geneigte Natur es im Kampfe um Sein und Nichtsein besser getroffen hätte, ist eine andere Frage. Thatsache ist, dass Hermann die durch die politischen Wirren veranlasste Einmischung des heiligen Stuhles in die Wahlen der geistlichen Würdenträger klar genug rügt und dass er den Papst Innocenz IV., der ihm übrigens deutliche Beweise seines Vertrauens gegeben hatte, nicht direct aber doch kaum missverständlich als Friedensstörer bezeichnet. Andererseits kann er sich auch für die gewaltthätigen Staufer nicht erwärmen. Friedrich II. ist, wie Hermann sagt, ‚aus vielen Gründen‘ excommuniciert worden. Den tragischen Untergang des ganzen Geschlechtes erzählt er mit eisiger Objectivität. Für König Ottokar von Böhmen, den Vogt der österreichischen Klostergüter, mit dem er in persönliche Berührungen getreten ist, hat er eine gewisse, aber nicht einseitige Sympathie.

So erklärt sich die vorsichtige Haltung des Annalisten mehr aus seiner Eigenart, als aus der großen politischen Weltlage, die man zum tieferen Verständnis der Jahrbücher Hermanns angerufen hat. Ein Mann wie er hätte auch im elften Jahrhundert nicht erheblich anders geschrieben als im dreizehnten.

Für die ältere Zeit ruhen die Annalen Hermanns auf der beliebten Grundlage, welche Frutolf, Ekkehard und Otto von Freising liefern. Für die Zeit nach 1146 ertheilt Hermann selbst einen beachtenswerten Aufschluss über seine Arbeitsweise. ‚Das Folgende‘, sagt er, ‚habe ich, Hermann, obwohl unwürdiger Abt von Altaich, aus ver-

schiedenen Chroniken und Urkunden überallher gesammelt und mit dem, was zu meinen Zeiten geschehen ist, von Jahr zu Jahr sorgfältig verzeichnet, damit doch wenigstens in unserem Kloster die Geschichte dieser bösen Zeit nicht gänzlich aus dem Gedächtnis der Menschen entschwinde'. Die Bemerkung berechtigt zu dem Schluss, dass die Anlage des Werkes streng annalistisch sein müsse. Indes schon ein flüchtiger Blick lehrt das Gegentheil. Wiederholt greift der Verfasser vor, erzählt Späteres, um den einmal begonnenen Stoff zu ergänzen, und kommt schließlich auf die frühere Zeit zurück. Hermann hat also in dem vorliegenden Werke das in den angeführten Worten entworfene Programm nicht befolgt. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass seinen Annalen, wie sie überliefert sind, eine Notizensammlung in genauer chronologischer Abfolge vorausgieng, welche der Abt seiner späteren, der Nachwelt bekannten Arbeit zugrunde gelegt hat. Jedenfalls ist dieses Werk nicht ‚Jahr für Jahr' entstanden.

Die Annalen Hermanns von Niederaltaich sind ein großartiges Denkmal der deutschen Geschichtsschreibung des Mittelalters und eine wichtige Quelle für die Geschichte des politischen und culturellen Lebens in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts bis zur Wahl Rudolfs von Habsburg, die von Hermann nicht mehr erwähnt ist.

6. Für die Würdigung der Heiligenleben des Mittelalters ist zu beachten, dass sie in erster Linie gar nicht ein historisches Bild geben wollen, sondern ein ascetisches Ziel verfolgen. Ihre Verfasser benützen irgend eine geschichtliche Erscheinung, um an wahre, halbwahre, halb oder ganz erdichtete Begebenheiten ihre moralische Nutzanwendungen zu knüpfen. Geschichtliche Treue war zumeist Nebensache; es hätte vielleicht so sein können, wie der ascetische Schreiber es sich ausgedacht hat. Ob eine solche Schriftstellerei bei nüchternen Lesern die beabsichtigte Wirkung hervorzubringen geeignet und ob sie an sich statthaft ist, wurde nicht erwogen. In einzelnen Fällen läßt sich der sagenhafte Charakter der Erzählung nicht bloß mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit vermuthen, sondern streng beweisen. Im Leben des heiligen Bernhard wird von den nächsten Augenzeugen berichtet, dass ein Bogenschütze im Gefolge des Herzogs von Zähringen über die Kreuzpredigt, welche der Heilige in der Diöcese Constanz hielt, gespottet und den Prediger selbst verhöhnt habe mit den Worten: Der thut nicht mehr Wunder, als ich. Als nun St. Bernhard anhielt, um Kranken die Hand aufzulegen, kam der Mensch heran und sah, wen er verspottet hatte. ‚Plötzlich fiel er wie entseelt hin und lag lange Zeit besinnungslos'. Ein anderer durch-

aus glaubwürdiger Gewährsmann fügt ergänzend hinzu: ‚Ich war unmittelbar neben ihm, als er zu Fall kam, obschon sein Pferd nicht die leiseste Bewegung machte. Von Gottes Kraft berührt stürzte der Ruchlose plötzlich rücklings zu Boden. Wir alle, starr vor Schrecken, riefen den Abt herzu, und jener arme Mensch konnte sich nicht eher erheben, als bis Bernhard abstieg, betete und ihn aufrichtete. Nachdem er so an sich selbst die Kraft erfahren, deren er vorher ungläubig gespottet hatte, nahm er am folgenden Tage auf Geheiß des Abtes das Kreuz, um die Schlachten des Herrn mitzuschlagen‘. Es ist klar, dass beide Berichterstatter an eine Todtenerweckung ganz gewiss nicht gedacht haben. In dem späteren ‚Wunderbuch‘ des Herbert, in dem aus dem Wunderbuch abgeleiteten großen Exordium Konrads und bei Cäsarius von Heisterbach wird indes der Bogenschütze bereits als todt eingeführt und der ganze Vorgang als Todtenerweckung dargestellt.

Ein anderes überaus lehrreiches Beispiel bietet die Legende der heiligen Elisabeth. Es wird erzählt, dass sie einstens einen Aussätzigen in das Bett ihres Gemahls gelegt; der Landgraf aber habe keinen Aussätzigen, sondern an dessen statt den Gekreuzigten selbst gesehen. Die Erzählung geht auf Dietrich von Apolda, den Biographen der Heiligen, zurück. Doch weicht seine Darstellung in einem sehr wesentlichen Punkte von der späteren Sage ab. Dietrich berichtet, dass Ludwig *mit den Augen des Glaubens* in dem Aussätzigen den Heiland selbst erkannt habe. Diesen Thatbestand hat man nachträglich durch Verstümmelung des Textes entstellt, und das offenkundige Wunder war fertig.

Auf dem Gebiete der Reimchronik, der allgemeinen Weltgeschichte und der Biographie ist das dreizehnte Jahrhundert mit Rücksicht auf den historischen Wahrheitsgehalt, einige Ausnahmen abgerechnet, nicht glücklich gewesen. Für die Erforschung der Vergangenheit fehlte dem in dieser Beziehung vielfach hilflosen Mittelalter, das des Buchdrucks sammt den daraus erwachsenden Vortheilen entbehren musste, der nöthige Apparat. Handelte es sich um verehrte Personen, um Heilige, um Ordensstifter, um Patrone, um Klostergenossen oder um Beichtkinder, so empfieng die Unkritik eine mächtige Förderung durch das Streben, den Helden oder die Heldin des Buches nicht nur als ein Muster der Heiligkeit, sondern auch im Strahlenglanze von Zeichen und Wundern erscheinen zu lassen. Man erhält mitunter den Eindruck, als seien die Zaubermärchen, welche Pilger und Kreuzfahrer aus dem Orient in die Heimat brachten, nicht ohne Wirkung auf die Phantasie dieser dichtenden Historiker gewesen ist. Bevor man aber einen Stein wirft

auf das leichtgläubige, für Fabeln ungemein zugängliche Mittelalter, wolle man bedenken, dass auch heute echte, gesunde Kritik, die sich nicht auf bestimmte Grenzen beschränkt, sondern unbeirrt von Neigung und Abneigung überall bethätigt, nur die Sache von verhältnismäßig sehr wenigen Menschen ist, ferner dass auch heute die Leichtgläubigkeit in fast allen Gesellschaftskreisen eine lächerliche Herrschaft führt und dass die raffiniertesten Fälschungen, denen gegenüber die mittelalterlichen ein Kinderspiel bedeuten, tagtäglich durch das Zeitungswesen, durch die Flugschriftenliteratur, im Namen der Wissenschaft, der geschichtlichen Pragmatik und auf anderen Wegen in die Welt gesetzt werden, um die Geister ungleich tyrannischer zu beeinflussen, als Martin der Pole sammt allen Fabulisten und Fälschern der alten Zeit. Derartige Erwägungen sind keine Beschönigungen des Mittelalters, sondern erscheinen durch die Gerechtigkeit gefordert.

Am Zuverlässigsten ist das Mittelalter in den Annalen und in den Chroniken, soweit sich diese auf Annalen stützen. Die gegenwärtige Kenntnis der deutschen Vorzeit wäre unmöglich, ohne das geschichtliche Andenken, welches die Annalisten von ihrer Zeit hinterlassen haben, und hierin liegt ihr ‚historischer Sinn', wiewohl sie und zwar zum Glück für kommende Geschlechter eine Pragmatik der Geschichte weder geliefert noch angestrebt haben.



Recensionen.

Quaestiones de iustitia ad usum hodiernum scholastice disputatae ab A. Vermeersch e S. J. Brugis, Beyaert, 1901. XXXI. 661.

Dieses Buch wurde veranlasst durch einen Beschluss der Generalcongregation der Gesellschaft Jesu vom Jahre 1892, demzufolge in den theologischen Schulen der genannten Gesellschaft die allgemeinen Principien der Moraltheologie gründlich und eingehend nach scholastischer Methode, wie die dogmatischen Fragen behandelt werden sollen. Was der Verfasser über diesen Gegenstand in der Schule vorgetragen, übergibt er hiermit der Öffentlichkeit. In richtiger Würdigung der Zeitverhältnisse beginnt er mit der Herausgabe jener Principien, welche für die Lösung der socialen und politischen Probleme, die gegenwärtig auf der Tagesordnung stehen, Grund legen und Norm angeben. Die erschöpfende Bearbeitung der angedeuteten Principienfragen fordert eine gewaltige Geistesarbeit und setzt, soll sie den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechen, nicht bloß philosophische und theologische, sondern auch juristische und nationalöconomische Kenntnisse voraus. Der V. hat seine Aufgabe in vorzüglicher Weise gelöst; nur wird die Freude an dem schönen Buche durch die steife Schulform, die er gewählt, etwas gemindert. So sehr sie dem Zwecke des Unterrichts entsprechen mag, für den Leser wäre eine freiere und gefälligere Form, wie sie unter den Landsleuten des V. Waffelaert, Van Gestel und Pottier gewählt haben, leichter und angenehmer gewesen.

In den zwölf Quästionen, in welche das Buch eingetheilt ist, werden folgende Fragen erörtert: 1. Über die Tugend der Gerechtigkeit; 2. über die legale und austheilende Gerechtigkeit; 3. über das Wahlrecht und die Steuern; 4. über die Ungerechtigkeit und die Rückerstattung; 5. über den Socialismus und das Privateigenthum; 6. über die Vorrechte des Besitzes; 7. über die Verträge im allgemeinen; 8. über den gerechten Tausch und den gerechten Preis; 9. über Darlehen und Wucher; 10. über den Arbeitsvertrag; 11. über die Billigkeit; 12. über die Dankbarkeit.

Aus diesem Verzeichnisse der behandelten Fragen ersieht man, dass alle, mit Ausnahme der zwei letzten, für die Moral von grundlegender Wichtigkeit sind. Alle werden mit gleicher Sorgfalt und Gründlichkeit behandelt; bei allen wird der Stand der Frage mit Berücksichtigung der neuesten Literatur angegeben und die Lösung derselben eingehend begründet; die abweichenden Anschauungen werden nach Gebür entkräftet.

In Bezug auf das Wahlrecht lehnt der Verf. die Auffassung derer ab, welche dasselbe für ein von der Regierung übertragenes Amt ansehen; es ist vielmehr eine gesetzliche Vollmacht, von welcher die Bürger durch die legale Gerechtigkeit verpflichtet sind Gebrauch zu machen, wenn das Gemeinwohl es erheischt.

Die Steuerpflicht wird bekanntlich von den neueren Moralisten sehr verschieden taxiert. Der Verf. spricht darüber keine allgemein giltige Ansicht aus, sondern verweist auf die Theologen des betreffenden Landes. Indes scheinen die Theologen jener Länder, in welchen die Steuerlast wie zB. in Italien eine überdrückende ist, sich von der unleugbaren Ungerechtigkeit mancher Steuern zur wenig wahrscheinlichen Annahme verleiten zu lassen, dass alle Besteuerungen reine Pönalgesetze seien.

Die Frage über Zins und Wucher wird historisch und philosophisch recht eingehend erörtert. Der Verf. gelangt zum Resultate, das von den katholischen Theologen der Gegenwart nahezu allgemein angenommen ist, dass nämlich die Erlaubtheit eines mäßigen Zinsbezuges in den wirtschaftlichen Verhältnissen unserer Zeit ihren eigentlichen Grund hat. Mit Recht behauptet er auch, dass die jetzige Form des Darlehensvertrages mit einem Zinsbezuge nicht ein Leihvertrag (commodatum), sondern dem Wesen nach der von den alten Theologen beschriebene Darlehensvertrag (mutuum) ist.

Den Schriftstellern und Erfindern räumt der Verf. keinerlei natürliche Rechte auf das gedruckte Buch und die schon bekannt

gemachte Erfindung ein. Alle Rechte, welche dieselben auf ihre Werke und Erfindungen besitzen, entstammen dem positiven Gesetze. Es ist wahr, dass die von der Natur verliehenen Urheberrechte in manchen Punkten dunkel und unbestimmt sind und daher der Ergänzung durch die positive Gesetzgebung bedürfen; allein es wird schwer halten, die Urheberrechte ganz aus der Zahl der Naturrechte zu streichen. Im besondern ist das Gleichnis, das Bucceroni gebraucht, um dieselbe Theorie über die Urheberrechte zu erhärten, nicht beweiskräftig. Wie der Entdecker eines Sternes, sagt er, nachdem er die Entdeckung einmal bekannt gemacht, rechtlich nicht hindern kann, dass andere den Stern beobachten, so kann der Verfasser eines Werkes rechtlich nicht hindern, dass andere dasselbe wieder drucken lassen.

Mit ganz besonderer Sorgfalt und Sachkenntnis ist der Arbeits- oder Lohnvertrag behandelt. Der Verf. entscheidet sich für den sogenannten Familienlohn, den er nicht bloß als eine Forderung der Billigkeit und der Nächstenliebe, sondern geradezu als eine Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit hinstellt.

In Bezug auf die Ausführung der einzelnen Lehrsätze des Verf. müssen wir auf das Buch selbst verweisen; nur über eine Frage sei Folgendes bemerkt.

In der Erklärung der Cardinaltugend der Gerechtigkeit gehen sowohl die Ethiker als die Moralisten bekanntlich auseinander. Viele von ihnen fassen nur die ausgleichende Gerechtigkeit (**iustitia commutativa**) als Gerechtigkeit im wahren und eigentlichen Sinne und zugleich als die Cardinaltugend der Gerechtigkeit und reihen ihr die legale und austheilende Gerechtigkeit als Gerechtigkeiten im uneigentlichen und analogen Sinne an. Diese Ansicht vertreten in gegenwärtiger Zeit Ballerini und Pottier. Jüngst trat P. Cathrein in einer Abhandlung dieser Zeitschrift (Jahrg. 1901 S. 635 ff.) für eine andere Auffassung ein. Gestützt auf die Autorität des hl. Thomas lehrt er, die Cardinaltugend der Gerechtigkeit sei die besondere Gerechtigkeit (**iustitia particularis**), welche die ausgleichende und austheilende Gerechtigkeit als wahre und gleichwertige Unterarten unter sich begreift. Cathrein hätte einen Schritt weiter gehen und die legale Gerechtigkeit den zwei genannten als dritte wahre und eigentliche Unterart anfügen können. Wenn man sich einmal entschließt, die austheilende Gerechtigkeit der ausgleichenden als ebenbürtige Unterart anzureihen, dann kann es keiner Schwierigkeit mehr unterliegen, diesen auch die legale Gerechtigkeit als dritte gleichwertige

Unterart anzuschließen. Nach dieser Auffassung ist die Cardinaltugend der Gerechtigkeit jene Tugend, welche anderen nach Gleichheit gibt, was ihnen als ihr Recht zukommt. Die in diesem Sinne definierte Gerechtigkeit ist Gattungsbegriff, dem sich die legale austheilende und ausgleichende Gerechtigkeit als Unterarten (partes subiectivae) im wahren und eigentlichen Sinne unterordnen. Diese Auffassung, die in jüngster Zeit in P. Vermeersch einen scharfsinnigen und entschiedenen Vertreter gefunden hat, wird unter den alten Theologen ganz besonders von Holzmann, Tanner, Mezger und Cölestin Mayr mit großem Scharfsinne durchgeführt. Es ist fast selbstverständlich, dass auch diese Theologen der Meinung sind, sich für ihre Ansicht auf den hl. Thomas berufen zu können. Die Frage ist nun nicht, ob der hl. Thomas die Cardinaltugend der Gerechtigkeit nur als ausgleichende Gerechtigkeit oder als Gattungsbegriff mit zwei oder drei Unterarten gefasst hat, sondern lediglich ob dieser Auffassung entscheidende Bedenken philosophischer Art im Wege stehen. Dass dieses nicht der Fall ist, hat Vermeersch so überzeugend nachgewiesen, dass man ihm die Zustimmung kaum versagen kann. Denn einerseits kommt der oben angegebene Gattungsbegriff der Gerechtigkeit den Tugenden der Religion, der Pietät, mit einem Worte den sogenannten partes potentiales der Gerechtigkeit nicht zu; andererseits aber findet er sich im wahren und eigentlichen Sinne nicht nur in der ausgleichenden und austheilenden sondern auch in der legalen Gerechtigkeit.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

1. **De gemino probabilismo licito** dissertatio critico-practica exarata conciliationis gratia auctore D. Majolo de Caigny O. S. B. congregationis brasiliensis. Brugis, Desclée, 1901. pp. 122.

2. **De genuino morali systemate s. Alphonsi** dissertatio irenico-critica auctore D. Majolo de Caigny O. S. B. Brugis, Desclée. 1901. pp. 312.

Im Jahre 1894 hat der Redemptoristenpater J. de Caigny in der Schrift Apologetica de aequiprobabilismo alphonsiano[1]) das Moralsystem des hl. Alphons darzustellen und zu vertheidigen gesucht. Mittlerweile ist de Caigny aus der Congregation

[1]) Vgl. darüber diese Zeitschrift Jahrg. 1896 S. 333 ff.

des allerheiligsten Erlösers in den Benedictinerorden übergetreten und läſst nun unter dem Namen Majolus de Caigny die oben verzeichneten zwei Schriften erscheinen. Sie bezwecken nach des Verf. eigener Versicherung, Frieden zu stiften zwischen den streitenden Parteien, den Probabilisten und Äquiprobabilisten. Er selbst glaubt das Friedenswerk umso zuversichtlicher unternehmen zu können, als er, vom Zwang der Schule und von persönlichen Rücksichten ledig, jetzt freier und unverhohlener seiner Überzeugung Ausdruck geben kann.

Es ist nicht ohne Interesse, die Friedensvorschläge des Verf. und die Gründe, mit welchen er dieselben empfiehlt, kennen zu lernen. Ich werde mich des Urtheils über den inneren Wert der Vorschläge und deren Begründung enthalten, um nicht eine Entgegnung hervorzurufen: denn es wäre sehr zu bedauern, wenn der alte Streit über das richtige Moralsystem, der in den allerletzten Jahren so ziemlich verstummt war, wieder entbrennen würde. Nur sei es gestattet über die Aussichten auf Erfolg dieser Vorschläge ein paar Gedanken zu äußern.

Vorerst jedoch im Vorbeigehen zwei Bemerkungen.

Der Verf. schreibt (I S. 59 f.) den Probabilisten einen an sich verwerflichen Satz zu, den sie in ihrer großen Mehrheit gar nicht aufstellen. Wenn sie behaupten, der Probabilismus habe vor dem Äquiprobabilismus den großen praktischen Vorzug, daſs jener zur Anwendung der wahrscheinlichen Meinung nur eines Urtheils bedarf, ob nämlich die fragliche Meinung wirklich wahrscheinlich ist, während der Äquiprobabilismus außerdem noch ein zweites Urtheil braucht, ob die Meinung mehr oder weniger wahrscheinlich ist, so stellen die Probabilisten damit nicht in Abrede, daſs die wirkliche Probabilität einer Meinung nur nach sorgfältiger Prüfung der Gründe, die für die entgegengesetzte Meinung sprechen, festgestellt werden darf. So und nur so können die dort angeführten Stellen aus Sabetti und Adams verstanden werden.

Im Jahre 1897 ist die *Crisis* des P. Arendt erschienen[1]), welche die oben genannte Apologetica Schritt für Schritt verfolgt und widerlegt. Die zwei zu besprechenden Schriften De C's sind zugleich eine Replik auf die genannte Crisis. Man wird nicht leugnen, daſs das Friedenswerk recht viele, oft ziemlich spitze Stacheln gegen P. Arendt enthält.

Der Friedensvorschlag ist in Kürze dieser. Beide Parteien verehren den hl. Alphons und rechnen sich's zur Ehre, dem hl. Lehrer

[1]) Vgl. darüber diese Zeitschrift Jahrg. 1898. S. 345 ff.

als ihrem Führer zu folgen. Man erforsche also das wahre und echte Moralsystem des Heiligen und einige sich in der offenen und aufrichtigen Annahme desselben. Nun denn, Alphons hat sein Moralsystem dem Wesen nach nie geändert, er lehrte immer einen gemäßigten Probabilismus; dieser soll also von allen angenommen werden. Dem Nachweise, dass der hl. Alphons wenigstens vom Jahre 1762 ab einen gemäßigten Probabilismus lehrte, ist der größere Theil der zweiten Schrift gewidmet. Die erste Schrift entwickelt die Möglichkeit und die großen Vortheile der Einigung, durch welche den streitenden Parteien die Annahme des alphonsianischen Systems ganz besonders empfohlen wird.

Um diesen Zweck der Friedenseinigung zu erreichen, wird von beiden Streitparteien ein Opfer verlangt. Die Probabilisten müssen aufhören, ihr Princip auf die Fälle anzuwenden, wo ein gewiss gewesenes Gesetz zweifelhaft wird (in dubio de cessatione legis); die Äquiprobabilisten müssen aufhören, den Satz aufzustellen, dass ein Gesetz verpflichte, dessen Existenz mit wahrscheinlicheren Gründen bewiesen wird. Beides fordert das wahre System des hl. Alphons. Man muss gestehen, dass der Verf. von aufrichtiger Wahrheits- und Einheits-Liebe beseelt, nur um des lieben Friedens willen diese beiden Schriften gearbeitet hat; ob dessen Mühe auch den Erfolg krönen wird?

a. Es ist bekannt, dass in der Moraltheologie und in den verschiedenen Dissertationen des heiligen Alphons bei philosophischen Fragen die Strenge der Auffassung und die Genauigkeit des Ausdruckes vermisst wird; ein Umstand, der zu so vielen Missverständnissen in der Feststellung des Moralsystems des hl. Lehrers Anlass gibt. Der Verf. verlangt nun, dass in der Darstellung des Ms. die Auffassung und Redeweise des Heiligen von allen angenommen werde. Wird es aber nicht jederzeit Theologen und besonders Moralphilosophen geben, die unbekümmert um die Auffassung und Redeweise des hl. Alphons lieber die wissenschaftlich genauere und correctere Auffassung und Redeweise der Noëtiker über Zweifel, Wahrscheinlichkeit, Meinung, Gewissheit usw. annehmen und consequent durchführen? Ja könnte eine Einigung in der Darstellung des Ms. nicht leichter durch einen Verzicht auf die Auffassung und Redeweise des Heiligen und durch eine allgemeine Annahme der Auffassung und Redeweise der Noëtik erzielt werden?

b. Zwischen der aeque probabilis und der certe und notabiliter probabilior, die schon an die moralische Gewissheit streift,

findet sich ein großer Zwischenraum, in dem viele Grade immer zunehmender Wahrscheinlichkeit sich erhebend aufsteigen. Dass man diese Grade der Wahrscheinlichkeit, im besondern die certe probabilior auch in Moralfragen erkennen und feststellen kann, geben mehrere Äquiprobabilisten der Gegenwart zu; dass sich kein reflexes Princip finden lasse, welches uns zur Befolgung der certe probabilior verpflichtet, beweist der Verf. mit durchschlagenden Gründen gegen dieselben Äquiprobabilisten. Was will man nun dagegen einwenden, wenn ein Theologe die eben bezeichneten Grade größerer Wahrscheinlichkeit nicht unberücksichtigt lassen und das Princip, ein ungewisses Gesetz verpflichtet nicht, auch auf die certe probabilior anwenden will?

c. Als einziges Zeichen, an dem man erkennen soll, dass man eine Meinung befolgen dürfe, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit der entgegengesetzten, für das Gesetz sprechenden Meinung aufgestellt. Ist diese certe oder notabiliter probabilior (man darf nach dem Verf. nicht sagen multo probabilior, das wäre ein zweideutiger und missverständlicher Ausdruck, sondern muss absolut sagen certe vel notabiliter probabilior, weil der hl. Alphons ständig nur diesen Ausdruck gebraucht), dann darf man ihr nicht mehr folgen, ist sie es nicht, dann darf man ihr folgen. Nun sind aber viele Theologen der Überzeugung, dass man einer wahrscheinlichen Meinung folgen dürfe, wenn sie als solche erwiesen ist, und als Zeichen ihrer Wahrscheinlichkeit sehen sie auf die für dieselbe sprechenden Gründe, unbekümmert darum, welchen Grad der Wahrscheinlichkeit (nicht welche Gründe) die entgegengesetzte Meinung besitzt, ja sie hegen sogar die Überzeugung, dass dieser Weg zur Bestimmung der probabilis einfacher und sicherer ist. Kann man wohl hoffen, dass sie diese ihre, wie sie meinen, so wohl begründete Überzeugung je aufgeben?

d. Widerspruch dürfte der Verf. nach wie vor wegen des Lehrsatzes erfahren, den er schon in der Apologetica aufgestellt hatte und hier wiederholt, dass nämlich eine Meinung (opinio) wesentlich erst dann gegeben ist, wenn sie von einem triftigeren Grunde als ihr Gegentheil gestützt wird. Es war das eine Behauptung der alten Probabilioristen. Wer nun den Abschnitt de natura opinionis (n. 262 ff.) ohne Voreingenommenheit liest, kann sich der Überzeugung unmöglich erwehren, dass im Moralsystem des hl. Alphons nach der Darstellung des Verf.s eine große Lücke vorhanden ist. Wenn dasselbe eine opinio nur zulässt, falls ein stärkerer Grund

für sie spricht, als für das Gegentheil, wenn ein stärkerer Grund nur dann vorhanden ist, falls dieser **certe et notabiliter** wahrscheinlicher ist; wenn eine **opinio**, für die ein so starker Grund vorhanden ist, nahezu **probabilissima** wird: so gibt es nach diesem Systeme eigentlich nur eine **opinio probabilissima**. Kann man wirklich hoffen, dass sämmtliche Theologen die **opinio minus probabilis, probabilis, probabilior, certe probabilior** mit verbundenen Augen auf dem äquiprobabilistischen Friedensaltar zum Opfer bringen?

e. Zum Schlusse gibt der Verf. den Äquiprobabilisten, den Probabilisten und den Theologen, die keiner der beiden Richtungen angehören, einige Rathschläge zur Wahrung des Friedens. Aus dem den Äquiprobabilisten gegebenen Rath erfahren wir (S. 295), dass diese noch immer nicht müde werden können, die Probabilisten wegen ihres Moralsystems einer laxen Sittenlehre zu beschuldigen. Ich dächte, diesen Anwurf zu machen, könnte man wohl füglicher den Protestanten allein überlassen. Die Probabilisten werden ersucht, nicht mehr zu sagen, der hl. Alphons habe aus Opportunitätsgründen seinem Moralsystem einen anderen Ausdruck gegeben und derselbe habe sich in seiner Nothlage, um sein Lebenswerk vor dem Untergange zu retten, zweideutiger Redewendungen bedient, weil die Äquiprobabilisten dadurch beleidigt werden. Die Zumuthung klingt sonderbar. Wenn durch diese Auffassung weder die Ehre des Heiligen geschmälert, noch die ihm gebürende Ehrfurcht irgendwie verletzt wird, wie der Verf. selbst eingehend darthut; und wenn historische Untersuchungen zu diesem Ergebnisse führen: warum soll es nicht gesagt werden? Wäre da der Rath an die Äquiprobabilisten, sie möchten ihr geistiges Auge insoweit abhärten, dass es den Glanz der Wahrheit vertragen kann, nicht eher am Platze? Übrigens bedarf es in der Frage über das richtige Moralsystem keiner Compromisse. Sie bewegt sich nicht auf geheimnisvollem Boden, wie die Art und Weise, in welcher die Gnade den menschlichen Willen bewegt; sie liegt in ihren Principien und in ihren Folgerungen klar am Tage. Die Wahrheit wird sich von selbst Bahn brechen und über die Vorurtheile siegen. Zu welchem Resultate eine unbefangene Prüfung dieser Frage führt, zeigt Mefferts sorgfältig gearbeitete Schrift: Der hl. Alphons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des 18. Jahrhunderts — zum einfachen Probabilismus.

Innsbruck. H. Noldin S. J.



Die Lukaskatene des Niketas von Heraklea. Untersucht von Jos. Sickenberger, Dr. Theol. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1902 (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur, herausgegeb. v. Osc. v. Gebhardt u. Ad. Harnack, N. F. VII, 4).

Sickenberger hat in seinem 1901 erschienenen Werke über Titus von Bostra[1]) bereits den Catenen selbst, aus denen die Homilienreste des Titus entnommen sind, eingehende Untersuchungen gewidmet. Aus äußeren Gründen wurden aber ausführlichere Mittheilungen über die Hauptcatene, welche dabei in Betracht kam, nämlich über die Lukascatene des Niketas, nicht geboten, zumal da der Verfasser über diesbezügliche Voruntersuchungen schon früher berichtet hatte[2]). Aber während damals sein Material auf die römischen Handschriften beschränkt war, legt er in dem obenbezeichneten Hefte der ‚Texte und Untersuchungen' die erweiterten Resultate vor, welche seinen Nachprüfungen der römischen Codices und seinen neuen in Florenz, Venedig, Paris, Wien und München angestellten Untersuchungen anderweitiger Handschriften zu danken sind.

Die Arbeit, welche dieselbe Sorgfalt, Klarheit und Sauberkeit bekundet wie die früheren Publicationen von Sickenberger, gliedert sich in sieben Abschnitte. Im ersten erfahren wir Bestimmteres über das Leben und die Schriftstellerei des Niketas. Die Schwierigkeiten, welche sich aus dem häufigen Vorkommen des Namens Niketas ergeben, finden unter Beiziehung eines ausgedehnten Materials eine befriedigende Lösung. Die bisher nebenbei übliche Bezeichnung: ‚Niketas von Serrai' ist nach der Aufklärung, welche S. über den verführerischen Titel Νικήτα τοῦ τοῦ Σερρῶν gibt, außer Curs zu setzen; Niketas war nicht Bischof von Serrai, sondern wohl ein Neffe oder sonst naher Verwandter des dortigen Bischofs; er selbst stieg vom Amte eines Skeuophylax an der Hagia Sophia in Constantinopel zur Würde eines Metropoliten in Herakleia in Thracien empor. Seine große Catene zum Lukasevangelium muss um 1080 entstanden sein. Um der besonderen Aufgabe der Catenenforschung gerecht zu werden, welche gegen die vielfach principiell bei Zuweisung der ein-

[1]) Vergl. diese Ztschr. XXV (1901) S. 518—520.

[2]) Römische Quartalschrift f. christl. Alterthumskunde u. f. Kirchengesch. 1898 unter dem Titel: ‚Aus römischen Handschriften über die Lukaskatene des Niketas' Vergl. diese Zeitschr. XXII (1898) S. 593—594.

zelnen Scholien an ihre Autoren geübte Skepsis zu kämpfen hat, gibt S. dann eine durchsichtigere Darstellung der Überlieferung unserer Catene. Der große Umfang der Catene war schuld, dass sie nur in wenigen Handschriften vollständig vorhanden ist, in **Vatic. 1611 saec. XII (ann. 1116 sq.)**, der für eine Ausgabe in erster Linie in Betracht zu ziehen ist, in **Par. Coisl. 201 saec. XIV—XV** und zwei **codd.**, die sich in zwei Hälften glücklich zu einem Ganzen zusammenschließen, der eine im iberischen Athoskloster, der andere vom Metochion des hl. Grabes in Constantinopel. Andere Handschriften enthalten je die erste oder zweite Hälfte, oder das erste oder zweite Buch der Catene. Alles in allem haben wir es mit einer ‚sehr reichen und zum großen Theil sehr guten Überlieferung' zu thun.

Des weiteren handelt S. von ‚Auszügen und spätern Benützungen der Lukascatene'; hiebei kommt er auch auf die **catena aurea** des hl. Thomas v. Aquin zu sprechen, da der **Doctor angelicus** aus Niketas sich ausgiebiges Material übersetzen ließ (‚**quasdam expositiones doctorum graecorum in latinum feci transferri**' Widmungsschreiben an den Cardinal Annibale). — Vollständige Druckausgaben sind von der in Rede stehenden Catene nie gemacht worden; einen Auszug edierte B. Corderius (1628) und verschiedene ungedruckte Stücke Card. Mai.

Eine Reihe sachlich gediegener Bemerkungen über ‚Anlage und Quellen der Lukascatene' (Zweck, Quasi-Fundus, mittelbare Quellen, unmittelbares Zurückgehen auf die Väter, Zuverlässigkeit in den Angaben, eigene Zuthaten) ist ebenso lehrreich wie die Zusammenstellung der in der Catene benützten Autoren. Deren Reihe beginnt mit mit Philo († 39 n. Chr.) und schließt mit Theologen des 10. Jahrh.; sie umfasst 66 Namen; weitaus am stärksten sind Chrysostomus (877mal) und Cyrillus v. Al. (575 mal) vertreten. Einige Proben aus der Catene und zwei Register bilden den Schluss der dankenswerten Arbeit, welche von der theologischen Facultät München als Habilitationsschrift approbiert worden ist.

Feldkirch. Jos. Stiglmayr S. J.

Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung. Von Victor Cathrein S. J. Freiburg, Herder, 1901. 184 S.

Mit diesem Buche hat der Verf. einen Schuss ins Centrum gethan. Er wendet sich gegen den Rechtspositivismus und tritt für das Vorhandensein natürlicher Rechte und Rechtspflichten ein, wie sie nach dem Vorgange der griechischen und römischen Philosophie und im Anschluss das römische Recht, die christliche Philosophie und Theologie gelehrt hat. Die Angriffe, welche sich der moderne Staat in kirchliche Angelegenheiten gegenwärtig in allen Culturländern erlaubt, ja das ganze Verhältnis des modernen Staates zur Kirche wird wesentlich mit dem Rechtspositivismus vertheidigt. Eine für die Kirche erträgliche Lage wird wohl kaum zu hoffen sein, so lange in das System des Rechtspositivismus nicht Bresche gelegt ist. Ebenso verderblich aber wie für die Kirche hat sich der Rechtspositivismus auch für die menschliche Gesellschaft erwiesen; in der Schatzkammer der wissenschaftlichen Anschauungen des öconomischen Liberalismus prangt an hervorragender Stelle der Rechtspositivismus. Die Gefahren, welche der Gesellschaft seitens der Socialdemokratie und der Anarchie drohen, rühren zum nicht geringsten Theile von dieser Lehre her. Und doch muss man sie als opinio communissima der heutigen Juristen charakterisieren, welche als einzig wissenschaftlich haltbare Ansicht gilt, so dass derjenige Rechtslehrer, welcher zu ihr sich nicht bekennt, sondern auf Grund ehrlicher wissenschaftlicher Überzeugung das Vorhandensein natürlicher Rechte zugibt und das Naturrecht sogar für die nothwendige Grundlage aller positiven Rechte hält, als rückständig, in mittelalterlichen oder scholastischen Vorurtheilen befangen und wie der neueste Ausdruck lautet, als nicht voraussetzungslos zu gelten wenigstens die größte Gefahr läuft. Trotzdem gebricht es dem Verf. keineswegs an Muth, mit diesem Gegner den Kampf aufzunehmen, vielmehr fühlt er sich ihm nicht nur gewachsen, sondern bedeutend überlegen. Er beweist die Anschauung der christlichen Philosophie über die Quellen der Rechte nicht nur, sondern geht auch keiner Schwierigkeit und keinem Einwurfe, der gegen die Existenz wahrer natürlicher Rechte vorgebracht wird, aus dem Wege. Das Buch ist in drei Abschnitte eingetheilt, deren erster die Methode der rechtsphilosophischen Forschung bespricht, während der zweite den Begriff des Rechtes und der Gerechtigkeit erörtert und der dritte, an Aus-

dehnung bei weitem überwiegende Abschnitt die Quellen des Rechtes behandelt. Namentlich in diesem dritten Theile wendet er sich gegen das Werk ‚Jurisprudenz und Rechtsphilosophie‘ des Bonner Juristen Bergbohm, welcher das ‚Unkraut Naturrecht schonungslos mit Stumpf und Stil‘ auszurotten unternommen hat. Interessant und bedeutsam ist indessen schon die Klage Bergbohms über die Verbreitung dieses ‚Unkrautes‘. Trotzdem ein Jurist es heute nicht wagen darf, gegen den Rechtspositivismus auch nur ein Wort zu sagen, ist doch ‚der Glaube an ein Recht außer dem positiven noch keineswegs gänzlich ausgestorben, sondern steht vielmehr in voller Blüte. Nicht allein, dass Philosophen, Ethiker, Nationalöconomen, Staatsgelehrte ihm anhangen — in den rechtsphilosophischen Werken herrscht er schlechthin vor, in dem übrigen Schriftthum der juridischen Wissenschaften ist er reichlich vertreten, die Literatur fast der ganzen Culturwelt ist von Naturrecht durchsetzt‘. So Bergbohm. Das Merkwürdigste aber ist, dass selbst diejenigen, welche das Naturrecht bekämpfen, immer wieder in naturrechtliche Bahnen gerathen. Ja ein anderer neuerer Rechtsphilosoph will Bergbohm selbst auf naturrechtlichen Pfaden ertappt haben. Gewiss, wie bei normal angelegten Menschen der praktische, gesunde Verstand, das Gewissen, wenn man es auch mit Gewalt unterdrückt, sich doch wenigstens von Zeit zu Zeit wieder geltend macht, so wird auch der theoretische gesunde Verstand, wenngleich ihm die ‚Wissenschaft‘ mit Aufgebot all ihres Apparates entgegenarbeitet, doch nie ganz zurückgedrängt werden können, sondern sich immer wieder Bahn brechen; es wird sich sogar wiederholen, was Bergbohm beklagt: ‚Man hat der Hydra einen ihrer Köpfe abgeschlagen — an seiner Stelle sind zehn nachgewachsen‘. Man braucht, um der Unhaltbarkeit des Rechtspositivismus sich bewusst zu werden, gar nicht einmal sehr in die Tiefe zu gehen. Schon die nächstliegenden Folgerungen, die sich aus dem Rechtspositivismus ergeben und von Bergbohm mit erfreulicher Klarheit als solche zugegeben werden, dass nämlich ‚auch das miserabelste Recht, falls es in formeller und constitutioneller Beziehung correct ist, Recht ist‘; und auch ‚das niederträchtigste Gesetzesrecht als verbindlich anerkannt werden muss, falls es nur formell correct erzeugt ist‘, werden es jedem von ‚wissenschaftlichen‘ Vorurtheilen unbeeinflussten Verstande unmöglich machen, der Prämisse, aus welcher solche Folgerungen nothwendig sich ergeben, seine Zustimmung zu ertheilen. Gewiss ist es auch noch nicht ein Zeichen besonderer Geistestiefe, wenn man die Frage stellt, woher denn das positive Recht seine Begründung

und seine verpflichtende Kraft nimmt, und die Antwort, die Bergbohm auf diese Frage gibt: ‚Das positive Recht, wenn es dies ist, hat seine Begründung und Rechtfertigung schon in seinem Bestehen' als nichtssagend verwirft; wohl aber wird der Socialismus und Anarchismus mit Behagen sich dieser Antwort Bergbohms bemächtigen. Fragt man nach dem Grunde der allgemeinen Verbreitung des Rechtspositivismus, so deutet der Verf. ihn ohne Zweifel ganz richtig mit den Worten an: ‚Steht man einmal auf dem monistischen Standpunkte, lehnt man das Dasein eines persönlichen Schöpfers und Weltregierers ab, so ist das Naturrecht nicht mehr festzuhalten. Ein Naturrecht ohne Gott ist undenkbar. Wer das Naturrecht annimmt und weiß, was er sagt, nimmt auch einen über allen Menschen stehenden Gesetzgeber an. Jede Rechtsordnung wurzelt schließlich in einem Gesetze' (S. 139). Wie steht es nun aber mit dem Monismus? Wer ihn voraussetzt und ihn zur Grundlage der Rechtsphilosophie nimmt, wird wohl nicht eines Verstoßes gegen das Gesetz der Voraussetzungslosigkeit bei wissenschaftlichen Forschungen beschuldigt werden; wer aber die Vernunftbeweise von der Existenz Gottes als überzeugend anerkennt und nun consequent die Rechtsphilosophie auf dieser Wahrheit aufbaut, dem wird der Vorwurf des Mangels an Voraussetzungslosigkeit nicht erspart bleiben. Der Verf. geht aber keineswegs nur polemisch vor; wie er in dem ersten Abschnitte die falsche Methode der rechtsphilosophischen Forschung verwirft und die richtige Methode eingehend begründet, dann im zweiten Abschnitte den falschen Begriffen vom Recht und Gerechtigkeit gegenüber den richtigen Begriff darlegt und beweist, so zeigt er auch im dritten Abschnitte die Unzulänglichkeit der Ableitung alles Rechtes sei es aus den Staatsgesetzen sei es aus den Gewohnheiten der Menschen und geht dann über zur Begründung des Naturrechtes.

Da das Buch vor allem für Juristen geschrieben ist, welche der jetzigen Studienordnung gemäß nur eine sehr mangelhafte philosophische Bildung sich aneignen können und zudem in den Hörsälen der Universität keine anderen als rechtspositivistische Ansichten kennen gelernt haben, so würde das Buch seinen Zweck vielleicht noch besser erreichen, wenn einige Lehren eine noch eingehendere und umfassendere Darlegung erfahren hätten. Keineswegs soll aber damit gesagt sein, dass ein Eingehen auf gewisse Schulcontroversen, die sich an den Begriff und die Eintheilung des Rechtes sowie an einige andere im Buche besprochenen Fragen anschließen, wünschenswert gewesen wäre; viel-

mehr meine ich das von den allgemein zugegebenen feststehenden Lehren der christlichen Rechtsphilosophie. Im Einzelnen sei noch gestattet zu bemerken, dass S. 50 die Stellung der strafenden Gerechtigkeit zu der dort angegebenen Eintheilung der Gerechtigkeit wohl von manchen Lesern vermisst werden dürfte. Auf S. 64 kommt mir der Satz: ‚Mit dem Recht, welches der austheilenden Gerechtigkeit entspricht, ist keine Zwangsbefugnis verbunden‘, etwas zu allgemein vor. Man wird wohl die geheime Schadloshaltung, welche auch der Verletzung der austheilenden Gerechtigkeit gegenüber nicht unter allen Umständen als unerlaubt gilt, aus einer gewissen Art von Zwangsbefugnis erklären können und müssen. Bei der Begriffserklärung von Recht und Gerechtigkeit wird die Zwangsbefugnis als ‚Begleiteigenschaft‘ des Rechtes aufgefasst; namentlich gegenüber den modernen Übertreibungen des Zwanges im Begriffe des Rechtes wäre eine ausführlichere Erklärung, wie man sich diese Begleiteigenschaft zu denken hat, wünschenswert gewesen. Dem Buche ist zu wünschen, dass es namentlich in den Kreisen, für welche es vorzüglich geschrieben ist, viel verbreitet und studiert werde.

Rom. Jos. Biederlack S. J.

Einführung in die gregorianischen Melodien. Ein Handbuch der Choralwissenschaft von Peter Wagner. Band I. Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgange des Mittelalters. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung, 1901.

Vorliegendes Werk bildet den ersten Theil einer auf drei Bände berechneten Chorallehre. Es enthält den äußeren Entwicklungsgang der gregorianischen Melodien. Das zweite Buch soll ‚die Handschriften des liturgischen Gesanges und deren Inhalt‘, das dritte die gregorianische Theorie zum Inhalte haben.

Verfasser hat die liturgischen Arbeiten Tommasis und Gerberts wie die Publicationen jüngerer deutscher und französischer Gelehrter fleißig benützt und reichen Vortheil für seine Studien daraus gezogen. Er kennt zudem Choral und Liturgie aus mehrjähriger praktischer Übung. Dieser doppelte Vortheil hat ihn vor manchen Missverständnissen und schiefen Urtheilen bewahrt, denen andere trotz anerkennenswerter Belesenheit wiederholt zum Opfer fielen. Selbständiges

Quellenstudium ermöglichte es ihm, dem Leser eine Reihe neuer und bemerkenswerter Resultate zu bieten.

Von den fünfzehn Capiteln interessieren vor allem Cap. 1: Psalmen und Psalmodie in den ersten christlichen Jahrhunderten, Cap. 3: Allgemeines über die Entwicklung der Liturgie und des liturgischen Gesanges im Mittelalter, Cap. 11: Fixierung der römischen Liturgie und des römischen Gesanges durch Gregor I., Cap. 13: Die Sequenz und Cap. 14: Die Tropen. Auch in den übrigen Abschnitten des Buches ist ein beträchtliches Material niedergelegt, das zum Verständnisse der gregorianischen Melodien und des liturgischen Rahmens, dem sich diese eingliedern, von hohem Werte ist und besonders unseren Musikhistorikern willkommen sein dürfte.

Im ersten Capitel bespricht Verf. das Alter der melismatischen Gesänge (S. 31—41). Hier überzeugen wohl am meisten die Stellen aus Cassian (S. 34) und aus der Regula s. Pauli et Stephani (S. 35). Augustinus kann mit großer Wahrscheinlichkeit als Zeuge für den Bestand melismatischer Kirchengesänge angeführt werden. Immerhin ist eine freiere Deutung seiner Texte nicht ganz ausgeschlossen. Dasselbe dürfte von anderen Stellen, die Verf. beibringt, gelten. Die Vorschrift cap. X. Reg. s. Benedicti erklärt sich schon aus dem Umstande, daſs das Responsorium breve im sommerlichen Nachtgottesdienst mit Rücksicht auf den Wegfall der Lectionen (l. c.: lectiones in codice propter brevitatem noctium minime legantur) eine Stelle erhielt, da die übrigen Responsorien auf den Inhalt dieser Lectionen Bezug nehmen. ‚Selbstverständlich braucht man für das 4. u. 5. Jahrhundert nicht gleich den Reichthum der gregorianischen Sololieder in Anspruch zu nehmen‘ (S. 36 Anm. 1 u. S. 58 Anm. 2). In diesem Sinne wird die These des Verfassers kaum Widerspruch erfahren, und nach dieser Erklärung ist auch zu modificieren, was S. 40 über die Alleluja-Melodien gesagt ist. Damit kommt Professor Wagner ungefähr zu derselben Ansicht, die Grisar vertritt (‚Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter‘ Freiburg, Herder 1899, Lieferung 6, Seite 353). Allerdings könnte man nach dem Verf. noch weiter gehen und die ältesten liturgischen Gesänge als melismatisch denken. — Die Stellung Gregors I. in der Choralgeschichte ist nach dem heutigen Stande der Frage gut dargelegt. Diese Ausführungen werden vielen Lesern ganz Neues bringen. Hier verdiente auch Grisars Erklärung in dieser Zeitschrift (1890 Seite 377—380 gegen Gevaert, und 1885 Seite 573f.)

erwähnt zu werden. Sein Name ist von umso größerem Belang, als gerade in Deutschland Choralfragen vielfach mit unüberwindlicher Vorliebe als Machtfrage abgethan werden. — Besonderer Beachtung wert sind die Capitel über Sequenzen und Tropen. Beide bringt Prof. Wagner nach Text und Melodie in enge Beziehung zu griechischen Vorbildern. Wir behalten uns vor, an anderer Stelle auf diese Erklärung der Entstehung und des Baues der seltsamen Gesänge zurückzukommen. Beide Abschnitte gehören unstreitig zu den interessantesten und lehrreichsten Theilen des Buches. Auf das über St. Gallen Gesagte sei hier eigens noch hingewiesen (S. 299).

Prof. Wagner hat mit großer Sachkenntnis ausgerüstet eine schwierige, aber verdienstvolle Aufgabe in Angriff genommen und mit vorliegendem Bande in trefflicher Weise ihre Lösung begonnen. Mögen die zahlreichen Schwierigkeiten, die in der weiteren Ausführung des Planes zu bewältigen sind, in gleicher Weise und recht bald erledigt werden.

Beuron. P. Raphael Molitor O. S. B.

Index librorum prohibitorum SS^mi^ D. N. Leonis XIII iussu et auctoritate recognitus et editus. Praemittuntur Constitutiones Apostolicae de examine et prohibitione librorum. Editio altera. Romae typis Vaticanis 1901. Pag. XXIV + 317.

In wenigen Monaten war die erste Auflage des neuen Index vergriffen. Einer etwas eingehenderen Besprechung desselben mögen darum die geringen Abweichungen der zweiten Auflage vorausgeschickt werden: sie betreffen die Verbesserung einiger weniger Druckfehler, welche in die erste übrigens sehr sorgfältig gearbeitete Auflage sich eingeschlichen hatten. Eingereiht wurden ferner die durch Decret vom 7. Juni 1901 verbotenen Werke. Nachdem von einigen anonymen oder pseudonymen Verfassern die wahren Namen inzwischen bekannt geworden waren, wurden diese letzteren in der Neuauflage eingefügt. Ein älteres censuriertes Werk, das in der ersten Auflage aus Versehen stehen geblieben war, wurde gestrichen. Hinsichtlich eines anderen Autors wurde genauer bezeichnet, welche von seinen Werken auf dem Index stehen. Im übrigen stimmt die zweite Auflage mit ihrer Vorgängerin vollkommen überein.

Eine Umarbeitung und Verbesserung des alten Index war hauptsächlich aus zwei Gründen nothwendig geworden: wegen der Neu-



regelung der Bücher-Censur durch Leo XIII. in der Bulle Officiorum ac munerum vom 25. Jänner 1897 und in den damit veröffentlichten ‚allgemeinen Decreten über das Verbot und die Censur der Bücher'; sodann aber auch wegen der mehrfachen unleugbaren Mängel und Irrthümer, welche in den alten Index sich eingeschlichen hatten, und weil derselbe den Zeitverhältnissen der Gegenwart vielfach nicht mehr entsprach.

In formeller Hinsicht sind nur geringe Veränderungen, die unzweifelhaft Verbesserungen bedeuten, eingetreten. An der Spitze des stattlichen Kleinfolio-Bandes mit schönen lateinischen Lettern steht das Breve vom 17. September 1900 Romani Pontifices, woran die Vorrede des Secretärs der Index-Congregation sich schließt. Der allgemeine Theil enthält nur die zwei gegenwärtig ausschließlich in Kraft stehenden Constitutionen über die verbotenen Bücher und die Büchercensur: officiorum ac munerum sammt den allgemeinen Decreten über das Verbot und die Censur der Bücher von Leo XIII., und Sollicita et provida von Benedict XIV., erlassen am 9. Juli 1753. Die erwähnte Benedictinische Constitution enthält indessen nur Weisungen für die Bücher-Censoren, nicht aber für die Gläubigen überhaupt. Der bei weitem umfangreichere specielle Theil bildet den eigentlichen Index, d. h. das Verzeichnis der nominell verbotenen Bücher. Der neue Index hat gegenüber dem alten an Übersichtlichkeit und gefälliger Form dadurch sehr gewonnen, dass Columnen angewendet, die Namen der Verfasser oder Anfangsworte des Titels in Fettdruck, die Daten der Verurtheilung in Cursivschrift wiedergegeben wurden. Ist den angeführten Decreten keine weitere Bemerkung beigefügt, so handelt es sich immer um Erlässe der Indexcongregation selbst. Bei Decreten des sacrum officium oder Verboten, welche durch päpstliches Breve ergangen sind, wird dies ausdrücklich durch ein Kreuz (†) bemerkt. Die mit dem Zusatz ‚donec corrigatur' versehenen Censuren sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet. Über die in der Neuausgabe getroffenen Verbesserungen, über Methode und Ordnung, welche beim Druck der Büchertitel, besonders aber der Namen der Verfasser beobachtet wurden, belehrt eingehend der Secretär der Index-Congregation Fr. Thomas Esser O. Praed. im zweiten Theil seiner Vorrede (S. XVII ff.), welche auch in dieser formellen Hinsicht sehr beachtenswert ist.

Viel wichtiger aber ist die Vorrede für die meritorische Beurtheilung des neuen Index. Beachtet man die große Anzahl von

Auflagen, welche der Index im Laufe von Jahrhunderten erlebt hat — manche davon waren nichts als Privatarbeiten — so begreift man einigermaßen, dass vielerlei Mängel und Fehler sich einschleichen konnten. Um diesem Übelstande abzuhelfen, wurden nicht bloß die Acten in den Archiven der Index- und Inquisitions-Congregation sorgfältig benützt, sondern auch Nachforschungen in römischen und auswärtigen Bibliotheken angestellt. Die Zahl der nunmehr auf dem Index stehenden Bücher ist rund um die Hälfte geringer als im alten Index. Dies wurde zunächst möglich durch die praktische Durchführung des ersten der Generaldecrete, durch die Herabdrückung nämlich der Jahresgrenze von 1525 auf 1600; damit sind alle Bücher, welche vor dem Jahre 1600 verurtheilt wurden, aus dem neuen Index verschwunden, insbesondere also die Bücher des sogenannten Index Tridentinus und des Appendix Tridentinus. Darum sind nun Werke von katholischen Autoren, welche einst der I. Classe des tridentinischen Index eingereiht waren, freigegeben (wenn sie ‚nicht die Häresie vertheidigen oder die Grundlagen der Religion untergraben'), so zB. die Werke Geilers von Kaisersberg, von Willibald Pirkheimer, Staupitz u. a. Im neuen Index sind nur jene Werke verzeichnet, welche seit dem Jahre 1600 entweder durch specielle päpstliche Entscheidung oder durch Decrete der Congregationen des Index oder des s. Officium verboten wurden. Für die aus dem neuen Index getilgten Bücher gilt die Bestimmung in Nr. 1 der Decrete: ‚Alle Bücher, welche vor dem Jahre 1600 entweder von den Päpsten oder Generalconcilien verworfen sind, und im neuen Index nicht angeführt werden, sollen in derselben Weise als verurtheilt gelten, wie sie verurtheilt wurden, jene ausgenommen, welche durch diese allgemeinen Decrete erlaubt sind'.

Außerdem wurden viele einst verbotenen Bücher im neuen Index nicht mehr aufgeführt, wenn sie zB. schon durch die allgemeinen Decrete verurtheilt sind (beispielsweise Schriften abergläubischen Inhaltes oder apokrypher Ablässe, welche schon in den Decreten Nr. 12. 13. 16. 17 getroffen sind), geringere Bedeutung für die Gegenwart besitzen, schon längst vergessen, fast verschwunden sind oder auch nicht so sehr ob ihres Inhaltes als vielmehr wegen ihrer verletzenden Form Anlass zum Verbot gegeben hatten. Zu dieser letzten Kategorie gehören katholische Streitschriften über die unbefleckte Empfängnis Mariä, heftige Controversschriften zwischen Ordensfamilien und ähnliche. Im neuen Index sind auch jene Werke nicht mehr verzeichnet, welche zu

Anfang des 17. Jahrh. bloß vom Magister s. palatii verboten worden waren. Auch die durch Decret vom 29. April 1621 verbotenen Sammlungen von Entscheidungen der Concilscongregation (zB. von Augustin Barbosa und Gallemart) sind nunmehr freigegeben. Das Streben, durch Indexverbote der Wissenschaft ja keinen Nachtheil zu bereiten, gab sich besonders auch darin kund, dass nicht wenige Werke aus dem neuen Index verschwanden, welche zwar mit Grund beanstandet werden konnten, aber durch Schönheit der Sprache oder wissenschaftliche Erudition und reichen Inhalt von Documenten hervorragen, so dass deren Schattenseiten durch die Lichtseiten einigermaßen zurückgedrängt erscheinen (Vorrede S. XIV—XVI).

Von Wichtigkeit erscheinen noch einige Bemerkungen des Secretärs der Index-Congregation: Wenn alle Werke eines Akatholiken im Index verurtheilt erscheinen, so gilt das von jetzt ab (nach Analogie von Nr. 4 in den allgemeinen Decreten) nur von jenen, welche über Religion ex professo handeln, nicht aber von Werken, welche die Religion entweder gar nicht oder nur obenhin berühren; es müsste denn sein, dass eines dieser letztgenannten Werke durch ein General- oder Special-Decret verboten wäre. Dasselbe Urtheil darf gefällt werden, wenn alle Werke eines Katholiken verboten sind. Diese milde Auslegung ist jedoch nicht statthaft gegenüber Verfassern, deren Werke wegen ihres unsittlichen Inhaltes censuriert wurden. Demgemäß sind alle Bücher von Alexander Dumas, Eugen Sue, Emil Zola zu den verbotenen zu rechnen.

Beachtenswert ist auch der Fall, dass von einem größeren Werke beispielsweise nur der erste oder einige Bände, oder von periodischen Zeitschriften ein oder mehrere Jahrgänge verurtheilt wurden; was ist von jenen Bänden resp. Jahrgängen zu halten, welche erst nach dem Verbot erscheinen? Sie fallen selbstverständlich nicht unter das vorausgehende specielle Verbot, gelten aber andererseits als offenbar verdächtig, oder lassen sich unter das Verbot eines Generaldecretes einreihen, falls nicht die Sinnesänderung des Verfassers resp. Herausgebers offenkundig ist (Vorrede XVII).

Nicht selten werden gegen den Index Einwendungen erhoben, dass er seinen Zweck nicht erreiche, der er ja nur einen ganz geringen Theil der verderblichen Literatur censurieren könne; oder dass er parteiisch erscheine, indem er weit mehr Werke von Katholiken als Akatholiken brandmarkt, ja bisweilen gerade die verderblichsten Werke nicht aufführt. Diese Vorwürfe beruhen fast ausschließlich auf einer

Verkennung der großen Tragweite, welche den allgemeinen Decreten über das ‚Verbot und die Censur der Bücher‘ zukömmt. Mit vollem Recht sagt darum der Secretär der Index-Congregation (Vorrede S. XII): ‚. . admodum errare eos, qui existimant, omnem quaestionem de libris improbatae lectionis ex solo Indice definiri, quasi ex innumeris perversis . . libris . . illi tantum prohibeantur, qui in catalogo librorum prohibitorum recensentur‘. Der Index und die allgemeinen Decrete haben das gemeinsam, dass sie gefährliche Bücher verbieten; sie unterscheiden sich aber dadurch, dass die allgemeinen Decrete, wie schon deren Name andeutet, ganze Classen verderblicher Bücher verurtheilen, ja fast alle schädlichen Presserzeugnisse treffen, deren Lesung im übrigen meistens schon durch das Naturgesetz verboten ist. Der Index hingegen notiert nur den kleinsten Theil dieser verderblichen Bücher, wenn zu einer solchen Censurierung besondere Gründe vorliegen, und zumeist nur infolge einer Anzeige, welche bei der Index-Congregation erfolgt ist. Bei ganz verderblichen Büchern ist eine nominelle Warnung durch Aufahme in den Index gewöhnlich gar nicht nöthig, weil sie als schädlich ohnedies leicht erkannt werden; es müsste denn große Gefahr bestehen, dass sie aus irgend einem besonderen Grunde viel Unheil stiften. Dass Bücher von Katholiken häufiger auf den Index kommen als solche von Akatholiken, hat eine mehrfache Begründung; die Bücher der letzteren sind ohnehin mit größerer Vorsicht aufzunehmen; die Bücher von Katholiken werden in der Regel auch mehr von Katholiken gelesen. Es kann geschehen, dass ein Werk eines Katholiken von den allgemeinen Decreten nicht getroffen wird, dennoch aber gefährliche Sätze enthält, welche bei unerfahrenen oder leichtgläubigen Lesern großen Schaden stiften können. In diesem Falle ist ein warnendes Wort von Seite der kirchlichen Behörde gewiss am Platze. Der Index und die allgemeinen Decrete ergänzen sich demnach gegenseitig. Auch darf nicht außeracht gelassen werden, dass den Bischöfen für ihre Sprengel nicht nur das Recht zusteht, sondern sogar die Pflicht obliegt, ihre Gläubigen vor den verderblichen Erzeugnissen der Presse durch Verbot der letzteren zu schützen.

Zieht man alle diese Momente in Betracht, so kann ein unbefangener Beobachter nicht verkennen, dass Leo XIII. durch die Neuregelung der Büchercensur und des Bücherverbotes einerseits seiner Pflicht, die Gläubigen vor den Gefahren der glaubens- und sittengefährdenden Literatur zu warnen und zu behüten, in hervorragendem

Maße nachgekommen ist; andererseits aber mit solcher Klugheit und Mäßigung seines hl. Amtes gewaltet hat, dass die Wissenschaft keine Beeinträchtigung erlitt und den berechtigten Anforderungen der Zeit gebürende Rechnung getragen wurde. Der geharnischte Artikel des Professors Max Lehmann in Göttingen (Preußische Jahrbücher B. 107. S. 1—9) gegen den Index legt darum ebenso Zeugnis ab von einer beinahe fanatischen Voreingenommenheit gegenüber Einrichtungen der katholischen Kirche, wie von Unkenntnis der Dinge.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Rückblick auf das katholische Ordenswesen im 19. Jahrhundert von Otto Braunsberger S. J. (Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach'. — 79.) Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1901. S. VIII + 228.

Unter den mannigfaltigen Rückblicken auf das 19. Jahrhundert, welche gelegentlich der Jahrhundertwende von Freunden und Feinden der Kirche gehalten wurden, nimmt B.s Arbeit durch Gründlichkeit und culturhistorisches Interesse eine hervorragende Stellung ein, obgleich sie nur einen kleinen Bruchtheil kirchlicher Thätigkeit während dieses Zeitraumes behandelt. Der Verfasser wollte nicht einmal ‚vom gesammten katholischen Ordensleben des 19. Jahrhunderts eine vollständige Geschichte bieten'. Es sollten ‚weder alle Orden im einzelnen vorgeführt, noch die sämmtlichen Schicksale wenigstens der bedeutenderen Orden dargestellt werden'. Insbesondere wurde darauf verzichtet, ‚die häusliche Geschichte der Orden zu erzählen'. Der Leser erfährt ‚zunächst nur, wie ihr (der Orden) Leben offen zutage tritt mit ihrer Mitgliederzahl, ihren Häusern, ihrer äußeren Thätigkeit' (Vorwort S. III).

Um diese engbegrenzte Arbeit solid auszuführen, wurden mehr denn 250 Druckwerke eingesehen. Vieles wurde aus den ersten Quellen geschöpft, wie Ordenskatalogen, Bisthumsschematismen, statistischen Jahrbüchern, amtlichen Missionsberichten und ähnlichen Schriftstücken; viele Lücken wurden durch briefliche Anfragen ausgefüllt. Am großartigen plastischen Bilde, das aus diesem reichen Material zusammengestellt wurde, springen vor allem zwei Momente in die Augen: ‚Dass während des letzten Jahrhunderts durch gewaltige äußere Zwangsmaßregeln . . der ordentlichen Staatsverwaltung . . oder der wilden

Mächte des Umsturzes . . im Ordensleben viel Zerstörung' angerichtet wurde; ‚die Kirche der Zerstörung gegenüber aber nicht nur bewahrt hat, was noch zu bewahren gewesen, (sondern) auch Zerstörtes wieder aufgerichtet oder Neues an dessen Stelle gebaut hat' (Vorwort S. III u. VI.). Damit ist die Doppelgliederung der Arbeit gegeben: ‚Zerstörung und Aufbau katholischen Ordenslebens'. Der Löwenantheil ($^3/_4$) entfällt auf Darstellung des zweiten Theiles.

Es ist unmöglich in Einzelheiten einzugehen, umsomehr als B. sein reiches Material unter dem Gesichtspunkt der Statistik einheitlich verarbeitet hat, was übrigens diese Arbeit vor allen anderen ähnlichen Inhaltes auszeichnet. Mag die Form auf den ersten Blick etwas trocken erscheinen, so erwecken die Thatsachen, die Zahlen, welche weit mehr als Worte sprechen, das lebhafteste Interesse. Jeder vorurtheilsfreie Leser wird trotzdem eine Empfindung von Entrüstung nur schwer unterdrücken können beim Anblick so vieler schreiender Ungerechtigkeiten und so maßloser Barbarei, welche in einem Jahrhundert verübt wurden, zu dessen Ruhm man die Entstehung des Rechtsstaates, Freiheit und eine hervorragende Entwicklung der Cultur und Civilisation rechnet. B.s Schrift ist eine herrliche Apologie in Zahlen für die innere Lebenskraft der Kirche, für ihre Befähigung, sociales Elend zu lindern, und nicht in letzter Linie für die prophetischen Worte Christi (Joh. 15, 20.): ‚Gedenket meiner Rede, die ich zu euch gesagt habe: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr. Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen' — und seine trostvolle Verheißung (Joh. 16, 33.): ‚In der Welt werdet ihr Bedrängnis haben; aber vertrauet, ich habe die Welt überwunden'. — ‚Dieses Volk ersteht wieder aus seiner Asche', sagte laut ein Genfer zu seinem Nachbar und deutete dabei auf P. Lacordaire hin, als derselbe im Herbste 1828, mit seinem weißen Ordensgewande bekleidet, auf dem Genfer See fuhr. Der geistreiche Kanzelredner fügte diesem Ausspruch die schönen Worte bei: ‚Der Zornige wusste nicht, dass die Wiederauferstehung das klarste Zeichen der Göttlichkeit ist, und dass Christus dieses Merkmal seinen Jüngern als das höchste und letzte (Zeichen) von der Wahrheit seiner Offenbarung gegeben hat'.

Für die wertvolle Gabe, deren Gebrauch durch ein ausführliches Namen- und Sachverzeichnis wesentlich gefördert wird, gebürt dem Verfasser der wärmste Dank.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.



Sanctissimi Domini Nostri Leonis Papae XIII Allocutiones, Epistolae, Constitutiones, aliaqua Acta praecipua. Vol. I (1878—1882) p. XVI + 336; Vol. II (1883—1887) p. 325; Vol. III (1887—1889) p. II + 338; Vol. IV (1890—1891) p. 331; Vol. V (1891—1894) p. 349; Vol. VI (1894—1897) p. 377. Typis Societatis S. Augustini, Desclée, De Brouwer et Soc., Brugis et Insulis. 1887—1900.

Das glorreiche Pontificat Leo XIII. wird für alle kommenden Zeiten einer großen Bedeutung nicht entbehren. Die herrlichen Documente seines weitblickenden Geistes und seines für jedes menschliche Leid mitfühlenden Herzens allein schon, wie sie in seinen Rundschreiben, Ansprachen, Verordnungen und Briefen niedergelegt sind, sichern Leo XIII. einen Ehrenplatz in der Reihe der großen Päpste. Eine Sammlung dieser nicht selten bewunderungswürdigen Erzeugnisse eines ebenso tiefen Geistes als edlen Herzens stellt sich als Act einer anerkennenswerten Pietät dar, und ist vor allem geeignet, Segen in die weitesten Kreise zu bringen.

Unter den verschiedenen Sammlungen von Actenstücken aus dem Pontificate Leo XIII. nimmt jene der Buchdruckerei vom hl. Augustin in Brügge und Lille unbestritten den ersten Platz ein, mag man den Umfang derselben ins Auge fassen oder auf ihre mustergiltige Form Rücksicht nehmen. Den nächsten Anlass für diese ziemlich vollständige, kritisch genaue, mit Randnoten und Registern versehene Ausgabe bot das goldene Priesterjubiläum des Papstes. Für die ersten zwei Bände unterzog sich Dr. Bouquillon, vormals Professor der Theologie an der Hochschule zu Lille, später an der katholischen Universität zu Washington dieser ebenso mühevollen als verdienstreichen Aufgabe, welche er trefflich löste. Über den Umfang der Sammlung spricht sich der Verfasser im Vorworte zum ersten Bande also aus: ‚reliquimus ea, quae vel spectant ad commune et quotidianum iurisdictionis exercitium, vel solas congratulationes exhibent vel potius respiciunt res privatas; illa autem studiose retinuimus, in quibus sunt doctrinae, consilia, regulae, leges‘ (IV). Indessen könnte man mit Grund eine noch umfassendere Sammlung wünschen; theilweise hat der Herausgeber selbst seinen Plan dahin geändert, dass er Erweiterungen eintreten ließ; so schon im ersten Band von Seite 314 ab. Außer einem Vorworte enthält der erste Band eingangs auch die dogmatische Constitution des Vaticanums über den Primat des römischen Papstes:

‚Pastor aeternus'. Die Herausgeber der späteren Bände (für den dritten und vierten Laurenz Janssens O. S. B. aus der belgischen Abtei Maredsous, für die 2 letzten der bislang erschienenen Bände zwei andere Mitglieder derselben Benedictinerabtei) hielten zwar im wesentlichen dieselben Grundsätze hinsichtlich der Auswahl der Documente fest; doch sind vom dritten Band ab auch Ansprachen Leo XIII. an die Vertreter verschiedener Nationen, insbesondere anläslich seines 50jährigen Priesterjubiläums, einbezogen worden. Die wichtigen Acten, welche sich auf Selig- und Heiligsprechungsprocesse beziehen, sind einem speciellen Bande vorbehalten.

Die Grundsätze, nach welchen die vorliegende Sammlung hergestellt wurde, lassen sich der Hauptsache nach auf folgende zurückführen: Um einen kritisch möglichst genauen Text festzustellen, wurde die authentische römische Ausgabe zugrunde gelegt; italienische und französische Actenstücke wurden in eben dieser Sprache aufgenommen — Randnoten nach Art der alten Mauriner-Ausgabe der Kirchenväter sollten den Inhalt eines jeden Abschnittes in gedrängter Kürze genau wiedergeben, wofür den Herausgebern besonderer Dank gebürt. — Durch eine Reihe von Registern, welche meisterhaft ausgearbeitet sind, sollte eine ausgiebige und leichte Benützung der Sammlung angebahnt werden. Jeder einzelne Band enthält ein doppeltes Register: ein chronologisch geordnetes Verzeichnis der aufgenommenen Actenstücke; der erste Band enthält deren 48, der zweite 60, der dritte 80, der vierte 63; der fünfte 57, der sechste 79. Hieran reiht sich ein sogenannter Index analyticus, eine gedrängte Inhaltsangabe der einzelnen Actenstücke. Der zweite, vierte und sechste Band weisen noch weitere Register über je zwei Bände auf, nämlich einen alphabetischen Index aller Documente, welche in je 2 Bänden sich finden, und zwar nach den Gruppen geordnet: Epistolae encyclicae, litterae Apostolicae (sub plumbo, sub annulo piscatoris) constitutiones, motu proprio, concordata resp. decreta und instructiones, allocutiones consistoriales, epistolae pontificiae, orationes, resp. varia. Den Abschluss der genannten drei (2. 4. 6.) Bände bildet ein alphabetisch geordnetes Inhaltsverzeichnis über je zwei Bände.

Dem Inhalte nach bietet die vorliegende Sammlung Urkunden von weltgeschichtlicher Bedeutung, wie sie nur vom Mittelpunkt der allgemeinen Weltkirche ausgehen können. Kaum eine wichtige Frage des allumfassenden kirchlichen — fast dürfte man behaupten social-

menschlichen Lebens — bleibt unberührt: bald ist die Rückkehr der Fürsten und Völker zur Einheit der Einen wahren Kirche der Gegenstand der Hirtensorge Leo XIII. Dann wiederum legt er die Fundamente jeden wahren menschlichen Wissens neuerdings fest — vertheidigt die edelste unter den natürlichen Gaben des Menschenherzens, die Freiheit; ist liebevoll bekümmert um Förderung der theologischen Wissenschaft überhaupt, speciell der Philosophie, der biblischen, historischen, archäologischen, sprachlichen Studien. Auch die schönen Künste sind nicht vergessen: Der fünfte Band weist zwei Briefe auf über das Studium der Werke des Sommo Poeta, Dante, und über die Bedeutung der christlichen Kunst im allgemeinen. Dann wendet sich das Geistesauge Leos XIII. wiederum ernsten hochwichtigen Gegenständen zu: der Schulfrage in Europa und Amerika, der Civilehe, den gefahrvollen Minierarbeiten der geheimen Gesellschaften, den Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Voll Weisheit und Liebe nimmt sich Leo XIII. des gedrückten Arbeiterstandes an. Rührend ist seine erbarmende Liebe gegenüber dem Elend der afrikanischen Sclaven, welche ihn ausrufen läſst: ‚Wir vermögen es kaum auszusprechen, wie groß Unser Mitleid ist mit jenen so unglücklichen Völkerschaften, wie groß die Liebe, mit der Wir Unsere Arme nach ihnen ausbreiten, wie sehnlichst wir verlangen, alle nur immer mögliche Linderung und Hilfe ihnen zu bringen, auf daſs sie, mit der Sclaverei, in die sie die Menschen geschleppt, auch von der Sclaverei des Aberglaubens befreit, unter dem süßesten Joche Christi dem Einen und wahren Gott endlich dienen möchten und so mit Uns die Erbschaft des Himmels erlangen‘ (In plurimis 5. Mai 1888 IV. Bd. S. 82).

Dann begeistert er wieder zu eifriger Missionsarbeit überhaupt, regelt die Frage der orientalischen Riten, wendet Auge und Herz der kirchlichen Lage in einzelnen Ländern zu, Nord- und Südamerika, Deutschland, Ungarn usw. usw. In seinen Ansprachen zumal ist ein gutes Stück italienischer Kirchengeschichte der letzten Jahrzehnte niedergelegt. Dem Ordensleben im allgemeinen und einzelnen religiösen Genossenschaften ist eine so eingehende Sorgfalt gewidmet, daſs man behaupten darf, Leo XIII. habe mit seinem großen Vorgänger Pius IX. ein neues Regularenrecht begründet. In den Ansprachen des Papstes an die Rompilger bewundert man mit Grund die Feinheit des Taktes und die tiefe Menschenkenntnis Leo XIII., womit er den nationalen Eigenthümlichkeiten der Einzelnen Rechnung trägt.

Ein aufmerksamer Blick in diese Sammlung muss jedermann, der nicht in Vorurtheilen ganz befangen ist, mit Staunen für eine so umfassende Thätigkeit des Oberhauptes der Kirche erfüllen, mit Hochachtung für den hohen Geist und das edle Herz Leo XIII. Der Theologe sowohl wie der Staatsmann, der Socialpolitiker ebensogut wie der Canonist und Prediger finden in diesen Actenstücken einen reichen Born von Klugheit und gründlichem Wissen, unbesiegbare Waffen gegen feindliche Mächte. Insbesondere wüssten wir für die Theologiestudierenden kaum etwas Vortrefflicheres zur Erwerbung eines weiten Geistesblickes, zur Veredlung ihrer jungen Herzen in heiliger Menschenliebe und Seeleneifer, für klaren Einblick in die moderne Zeitlage, zur Weckung echt kirchlichen Geistes und nicht in letzter Linie zur Bildung der Sprache und des guten Geschmackes, zur Erlernung scharfsinniger und gründlicher Beweisführung, als die Lectüre oder vielmehr das Studium der Acten Leo XIII.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova collectio. Edidit *Societas Goerresiana* promovendis inter Germanos catholicos litterarum studiis. Tomus primus: Concilii Tridentini Diariorum pars prima: Herculis Severoli Commentarius, Angeli Massarelli Diaria I—IV. Collegit, edidit, illustravit Sebastianus Merkle. Cum tabula phototypica civitatis Tridentinae saeculo XVI. Friburgi Brisgoviae, Herder 1901. 4. CXXXII und 932 S.

Die Görresgesellschaft beginnt mit dem vorliegenden ersten Bande des ‚Concilium Tridentinum' die Veröffentlichung eines hochbedeutsamen Werkes, das ihr zu großer Ehre gereichen und die Grundlage für eine sichere Kenntnis und Beurtheilung der Trienter Kirchenversammlung bilden wird.

Die bisherigen Veröffentlichungen über den Verlauf der Synode können ein solches Fundament nicht bieten. Zwar wurden die Canones und Decreta alsbald nach der Beendigung des Concils gesammelt und herausgegeben; aber der Gang der Verhandlungen war aus denselben kurzen Texten nicht ersichtlich. Zur Klarstellung desselben war es von Anfang an der ernste Wille der Päpste, alle Acten der einzelnen Sitzungen an die Öffentlichkeit zu bringen; noch jetzt finden sich im vaticanischen Archiv eine Reihe von handschriftlichen

Bänden dieser ‚Acta sacri oecum. concilii Tridentini‘ mit dem alten Vermerk ‚Impedimenta‘ (vgl. *Merkle*, Prolegomena p. XV).

Aus verschiedenen Gründen ist diese Absicht nie verwirklicht worden. Wir waren für die Kenntnis der Verhandlungen größtentheils auf die Geschichte des Concils von Paolo Sarpi und die von Sforza Pallavicini angewiesen. Beide Werke können aber die Acten in keiner Weise ersetzen und auch nicht als actenmäßige und in allen Stücken objective Darstellungen angesehen werden; denn während Sarpi alles grau in grau zeichnet und überall nur zu tadeln und auszusetzen findet, läſst sich sein Gegner Pallavicini öfters zu sehr vom Eifer für seine Sache hinreißen und wird mehr zum Apologeten als zum Historiker.

Auch die Fortsetzer des Baronius, Odorikus Raynaldus und seine Gehilfen, können dem Mangel nicht abhelfen, ebensowenig wie die letzten Herausgeber eines Theiles der Trienter Concilsacten, Theiner und Döllinger.

Die vollständige und ungehinderte Einsicht in die sämmtlichen Acten wurde erst wieder ermöglicht durch die Großherzigkeit unseres heiligen Vaters Leo XIII., der die Schätze des vaticanischen Archivs der wissenschaftlichen Forschung erschloſs, geleitet von dem schönen Grundsatz, den er in dem Schreiben an den Vorstand der Görresgesellschaft aus Anlaſs der Veröffentlichung des vorliegenden ersten Bandes des Concilium Tridentinum wiederholt: ‚primam esse legem historiae, ne quid falsi dicere audiat; deinde, ne quid veri non audeat; ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis‘.

Die so gebotene Gelegenheit einer vollständigen Veröffentlichung der Acten jener Kirchenversammlung, die ganz besonders im Interesse der Kirche in Deutschland berufen war, wollte die deutsche Görresgesellschaft nicht unbenutzt lassen. Sie beschränkte aber den Plan der neuen Ausgabe nicht auf die eigentlichen Acta, sondern nahm in ihre ‚nova collectio‘ auch alle jene Documente auf, die zum vollen Verständnis der Verhandlungen und Beschlüsse nothwendig erschienen. Diese Documente sollen in vier Classen zusammengefaſst werden: Diarien oder Tagebücher in Band I—III der Sammlung; Acten im engeren Sinne in Band IV—IX; Briefe in Band X ff. und schließlich theologische und canonistische Tractate, die zum Concil in Beziehung stehen, in einem Bande. Mit der Herausgabe der Acten gedenkt Stephan Ehses, der Leiter des römischen Instituts der

Görresgesellschaft zu beginnen, während Gottfried Buschbell die Briefe übernommen hat.

Als Herausgeber der Tagebücher macht Sebastian Merkle, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg den Anfang mit dem ersten Bande der Sammlung. Er bietet uns in demselben zunächst ‚Herculis *Severoli* de concilio Tridentino commentarius‘, der die Zeit vom 11. December 1545 bis zum 16. Januar 1548 umfasst. Daran schließen sich vier Tagebücher des Secretärs des Concils Angelo Massarelli, deren erstes die Zeit vom 22. Februar 1545 bis 1. Februar 1546 beschreibt; das zweite reicht vom 6. Februar 1545 bis zum 11. März 1547; das dritte vom 18. December 1545 bis 11. März 1547; das vierte vom 12. März 1547 bis 10. November 1549. Von diesen Texten waren nur die beiden ersten, Severolis Commentar und Massarellis erstes Tagebuch durch Döllingers Publication theilweise bekannt geworden.

Ein Blick in diese Documente zeigt schon jedem ihre außerordentliche Bedeutung für das Verständnis der Verhandlungen, wie der Canones und Decreta des Concils. Sie zeigen uns die Theilnehmer der Kirchenversammlung in ihrem öffentlichen und privaten Verkehr, berichten über den genauen Verlauf der Besprechungen und Sitzungen, lassen die verschiedenen Stadien erkennen, welche die einzelnen Fragen durchmachten, die Gründe und Schwierigkeiten, die in Erwägung gezogen wurden, usw. Weil alle Texte vollständig und nicht bloß im Auszug geboten werden, ist jeder in den Stand gesetzt, sich ein selbständiges Urtheil zu bilden.

Die eminente Wichtigkeit des begonnenen Werkes für alle Theologen, Dogmatiker, Exegeten, Moralisten, Canonisten, und für alle Historiker, die sich irgendwie mit der Reformationszeit zu beschäftigen haben, geht daraus zur Genüge hervor. Durch die peinliche Genauigkeit, mit welcher der Herausgeber seine Aufgabe erfüllt hat, ist der Nutzen, den das Werk stiften wird, noch bedeutend gehoben worden. Ausführliche, in fließendem, schönem Latein geschriebene Prolegomena orientieren den Leser über alle einschlägige Fragen. Kritische Anmerkungen und sachliche Erläuterungen begleiten überall den Text und dienen zur Aufhellung schwieriger Stellen desselben; nur bei der einen oder anderen dieser Bemerkungen macht sich der subjective Standpunkt des Herausgebers in einer nicht allen convenierenden Weise geltend. Man sieht aber gerne darüber hinweg bei der Fülle des

Guten und Wertvollen und Nützlichen, das er auch durch seine eigene Arbeit auf jeder Seite des Werkes bietet.

Druck und Ausstattung ist der hervorragenden Bedeutung der Sammlung entsprechend eine vorzügliche. Freilich werden verhältnismäßig nur wenige Privatleute das ganze Werk anschaffen können. Um so mehr ist es aber aufs Dringendste zu wünschen, dass Bibliotheken und Anstalten und insbesondere die Stifte und Klöster dies monumentale und für das Verständnis des Concils grundlegende ‚Concilium Tridentinum' eigenen und fremden Benutzern zur Verfügung stellen.

Ein Wunsch bleibt aber auch nach Vollendung des Werkes noch zu erfüllen, und erst das vollendete Werk wird die Erfüllung ermöglichen: dass die Ergebnisse des Studiums dieser Documente in einer quellenmäßigen Geschichte des Concils zusammengefasst werden.

Innsbruck. Leop. Fonck S. J.

Analekten.

Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie. Es ist heute wohl allgemeine Lehre der Theologen, dass zum Heile förmlicher (d. i. auf göttlicher Offenbarung ruhender) Glaube erforderlich sei, der sich auf die 2 Wahrheiten vom Dasein Gottes und der Vergeltung zu erstrecken habe. Sie stützen sich dabei auf die hl. Schrift, besonders den Römer- und Hebräerbrief[1]), wie auf die ständige Anschauung der Väter. Allerdings kann nicht geleugnet werden, dass bei einzelnen der letzteren sich Aussprüche finden, die entweder gar keinen eigentlichen Glauben necessitate medii zu fordern oder aber die Nothwendigkeit auch des Glaubens an Christus und das Geheimnis der Trinität zu betonen scheinen. Zu den altkirchlichen Schriftstellern, welche in ersterer Beziehung Schwierigkeiten verursachen, gehören vor allem Justinus Martyr und Clemens Alexandrinus.

Manche Theologen haben behauptet[2]) und Häretiker sich darauf berufen, dass Justin von den Heiden keinen Glauben gefordert, vielmehr ihnen auf bloße Vernunfterkenntnis hin Rechtfertigung und Heil zugesprochen habe. Die vielumstrittene Stelle, welche dafür hauptsächlich

---

[1]) Die classische Stelle Hebr. 11, 6: Sine fide impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit. Vgl. dazu Vatic. Sess. III Cap. III (Denz. n. 1638).

[2]) Siehe bei Maranus, Praef. in op. S. Justini P. II c. 7 n. 5 (M[igne] P. Gr. Bd. 7).

in Betracht kommt, lautet: ‚Unsere Lehre ist, dass Christus der Sohn Gottes sei, und wir verkünden ihn als Logos, an dem das ganze Menschengeschlecht Antheil hatte (οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε). Und die, welche mit dem Logos (μετὰ λόγου, vernunftgemäß) lebten, sind Christen, auch wenn sie für Atheisten gehalten wurden, wie bei den Hellenen Sokrates, Heraklit und die ihnen ähnlichen, bei den Barbaren (= Juden) Abraham, Ananias, Azarias, Misael, Elias und viele andere, deren Thaten oder Namen aufzuzählen wir als zu weitläufig jetzt unterlassen. Somit waren auch früher die, welche ohne den Logos lebten, unnütze Menschen, Feinde Christi und Mörder der Guten; die aber mit dem Logos leben und lebten, sind Christen, sonder Furcht und unerschrocken‘[1]).

Aus diesen Worten folgert man: ‚Justinus nennt alle, die μετὰ λόγου — vernunftgemäß leben, Christen und führt u. a. Sokrates und Heraklit an, die gewiss keinen eigentlichen Glauben hatten; mithin genügt bloße Vernunfterkenntnis von Gott, um Christ zu sein, also das Anrecht auf den Himmel zu haben: Die Philosophie ersetzt den Glauben‘.

Zur richtigen Erklärung obigen Textes sind die verschiedensten Versuche gemacht worden. Fr. Schmid[2]) ist in neuester Zeit am radicalsten vorgegangen, indem er es ‚nicht für unmöglich, ja nicht einmal für sehr unwahrscheinlich hält, dass die Anschauungen eines Just., Clem. Alex. . . und anderer in einer Frage, über die sich die größten Theologen bis auf den heutigen Tag nicht völlig klar zu werden vermochten, . . nicht vollkommen geklärt waren‘. Darüber ließe sich ja discutieren, aber diese Annahme muss doch immerhin der letzte Ausweg bleiben, wenn man die betreffenden Schriftsteller sonst gar nicht erklären kann. Anderseits kann man wohl sagen, dass es für uns schwer ist, in jener Anschauungsweise uns zurecht zu finden. Wir können uns kaum mehr vorstellen, wie gewaltig die griechische Philosophie und Bildung auf jene ältesten Väter, die selbst theilweise (wie zB. gerade Justin) vorher heidnische Philosophen gewesen waren, eingewirkt haben muss.

---

[1]) Apol. I c. 46 (M. 6/397 f.): . . Καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσιν, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν· οἷοι ἐν Ἕλλησιν μὲν Σωκράτης . . ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ . . οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες Χριστιανοὶ καὶ ἄφοβοι καὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσιν.

[2]) Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit. (Brixen 1899) n. 131 ff.

Andere haben diese Väter so verstanden, dass sie nur die Nothwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an Christus hätten bestreiten wollen. — Allein für Just. will uns diese Erklärung doch zu gesucht erscheinen; denn vom Glaubensinhalt handelt er aaO. in keiner Weise.

Gewöhnlich sagt man[1]), dass Just. an der betreffenden Stelle gar nicht davon spricht, wie (unter welchen Voraussetzungen) die Heiden das Heil erlangt und das scheint auch das Richtigste zu sein, wenn wir den Zusammenhang betrachten. — Just. vertheidigt nämlich dort das Christenthum gegen einen auch später mehrfach erhobenen Vorwurf: ‚Wie könnt ihr — so sprachen die Heiden zu den Christen — wie könnt ihr von uns fordern, dass wir die christliche Lehre als die allein wahre anerkennen und ihr darum uns alle unterwerfen sollen? Ihr selbst gebt doch zu, dass euer Christus erst vor 150 Jahren unter Quirinus geboren ist und darauf unter Pontius Pilatus seine Lehre verkündet hat. Demnach waren alle, die vor dieser Zeit lebten, ohne Kenntnis derselben und gewiss ohne ihre Schuld. Wenn ihnen also das Christenthum nicht nöthig war, warum soll das denn auf einmal für uns der Fall sein!‘ Unser Apologet antwortet auf diesen Einwurf mit seiner großartigen Idee von der allzeitlichen (und darum auch schon vorchristlichen) Wirksamkeit des Logos, die er dann vielfach wiederholt. Es ist nöthig, diese darzulegen, um die Tragweite obigen Ausspruches ermessen zu können.

Christus, der ewige Sohn Gottes, hat von Anfang an unter den Menschen seine erlösende Thätigkeit ausgeübt; auch die Heiden waren von der göttlichen Heilsöconomie nicht ausgeschlossen. Auch damals hat sich Christus geoffenbart als λόγος σπερματικός, sowohl in der Schöpfung, wie in der Vernunft des Menschen, die ja nur dadurch Vernunft ist, dass sie am göttlichen Logos theilnimmt. Durch diesen Logos haben die alten Philosophen die Wahrheit erkannt, nach dem Maße, in dem sie an ihm Antheil hatten. Was immer die Philosophen oder Gesetzgeber Schönes und Wahres gesagt haben, haben sie dem Logos zu verdanken[2]).

[1]) So zB. *Perrone* de tribus virtutibus theologicis n. 308 (p. 112) — *Maranus* l. c., *Lumper* Histor. theol. crit. de vita etc. SS. Patrum 3 primorum saec. Tom. II. §. II. c. 6 n. 9. — *Semisch*, Justin d. Mart. II. Theil p. 126. *H. Paul* in Jahrbücher f. protest. Theologie 1886 H. IV p. 661 f.

[2]) Apol. II, 10 (M 6/460): Ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες . . κατὰ λόγου μέρος εὑρέσεως καὶ θεωρίας

Christus wurde von Sokrates theilweise (ἀπὸ μέρους) erkannt, durch ihn hat der Logos gesprochen; denn er war und ist (wohnt) in einem jeden (Apol. I, 5; II, 10). — Darum, was von ihnen gut (Schönes) gesagt worden, das ist unser, der Christen (das gehört uns zu: ὅσα γὰρ παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν l. c.). — Hier haben wir eine ähnliche, wenn auch schwächere Wendung, wie Apol. I, 46. Jede Wahrheit, so meint Justin, ist ein Geschenk Christi, des Logos, insofern etwas christliches. Die theilweise Aneignung der göttlichen Wahrheit durch den λόγος σπερματικός bringt die besseren Heiden gewissermaßen unsichtbarerweise mit den Christen in Verbindung; insofern, in diesem beschränkten Sinne, können sie dann selbst ‚Christen' genannt werden[1]). Diejenigen, welche dem in sie gelegten σπέρμα folgten, machten sich dadurch für weitere, höhere Einwirkungen des Logos empfänglich. So will denn auch Apol. I, 46 zunächst und direct nur zum Ausdruck bringen, dass, wenn auch der persönliche Logos, die absolute Vernunft selbst, erst vor kurzem auf Erden erschienen sei, so doch die Menschen vor ihm Antheil an seinem Sein und Wirken gehabt hätten durch die vernünftige Anlage ihrer Natur. Die, welche diese Anlage, den ‚Keim der Vernunftmäßigkeit' dankbar benutzten und sich zu reineren Gottesanschauungen durcharbeiteten, wie Sokrates und Heraklit, können darum als Verehrer des Logos, als Christen bezeichnet werden, indem sie die Gotteserkenntnis, welche wir aus dem Glauben schöpfen, durch die Vernunft einigermaßen gewannen.

Es ist ja zuzugeben, dass der betreffende Ausdruck etwas weitgehend und missverständlich ist[2]). Aber es kam hier dem Zusammenhang nach Justin darauf an, die Heiden für das Christenthum zu gewinnen, indem er es als etwas ihnen durchaus nicht so Fernliegendes hinstellte, dadurch dass er die Berührungspunkte zwischen Heidenthum und christlicher Religion hervorhob. Justin spricht hier ganz als begeisterter Apologet, der gegenüber den entsetzlichen Verdrehungen und

---

ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. — Ib. II, 13 (M 6/465): ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ θείου σπερματικοῦ λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν, καλῶς ἐφθέγξατο.

[1]) Vgl. Alzog, Patrologie (4. Aufl. 1888) p. 82. Hettinger, Apologie des Christenthums. (8. Aufl. 1899 f.) Bd. V, 562.

[2]) Besonders betonen das Schwane, Dogmengeschichte (2. Aufl. 1892 ff.) § 49 n. 5 (I, 311); Funk, Art. „Justin der Mart.' im Kirchenlexikon VI, 2072 und jüngst, Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur I, 232.

Verstellungen des Christenthums seitens der Heiden dessen wahre Gestalt zeigen möchte. Da sind eben manche Ausdrücke und Wendungen der verletzten ehrlichen Überzeugung zugute zu halten, insoweit, als sie zwar nicht unbedingt falsch sind, wohl aber dem kaltnachwägenden Kritiker als überschwänglich erscheinen. Sehr gut bemerkt darum Feßler-Jungmann[1]): ‚Nonnulla in eius (Justini) operibus deprehendere licet, quae *benigna interpretatione* indigent, ut quae . . de salute aeterna (?) eorum gentilium, qui secundum rationem vixerunt, . . profert. — Scribendi genus in Apologiis vehemens est: vir quippe loquitur, cui de causae suae bonitate omnino persuasum est, qui fratrum amore ac ardenti pro gloria Dei fervore animatus est‘.

Andere wollen[2]) — nicht ohne Grund — den Context in einer von obiger verschiedenen Bedeutung fassen. Es kann nämlich auffällig erscheinen, warum Just. gerade die Namen von Sokrates und Heraklit, von Abraham, Elias und den 3 Jünglingen im Feuerofen ausdrücklich nennt. Der Grund dafür dürfte vielleicht darin liegen, dass all diese Männer für ihr Bekenntnis des einen wahren Gottes, resp. für ihr kräftiges Auftreten gegenüber den falschen religiösen Volksmeinungen (dem Volksglauben) Leiden und Verfolgung haben erdulden müssen. Der Heilige bewegt sich nämlich in einem scharfsinnigen Schlussverfahren. Er will den Segen und die Wahrheit der christlichen Religion aus der gegenwärtigen Verfolgung zeigen. Von jeher, so führt er aus, haben die Dämonen denen Verfolgung bereitet, die sich durch Tugend auszeichneten und dem Lichte des Logos in ihrem Innern zu folgen sich bemühten. Er fragt nicht, ob ihre Tugend eine wahre gewesen sei, die zum ewigen Heile führte; ihm genügt es, nachzuweisen, dass alle jene gehasst und verfolgt wurden, die irgendwie μετὰ λόγου lebten. Sie kommen darin mit den jetzigen Christen überein, die noch mehr als alle früheren verfolgt werden, weil sie ja nicht bloß σπέρματα λόγου, sondern die ganze Wahrheit und Güte des Logos besitzen. — Nach dieser Erklärung versteht man auch leicht den merkwürdigen Schlusssatz: ‚Alle, die mit dem Logos lebten und leben, sind Christen, sonder Furcht und unerschrocken‘. Übrigens zeigt dieser letzte Satz in dem Passus ‚die mit dem L. lebten und leben‘, dass J. nicht bloß

[1]) Instit. Patrologiae § 53 (I 228).

[2]) Vgl. Nirschl, Patrologie § 47 (I, 144) Maranus, l. c. Pars II c. VII n. 5.

von der vor-, sondern auch nachchristlichen Zeit spricht und darum auch die Christen, die förmlichen Glauben hatten, miteinbegreift. Das leitet zu einer anderen Erklärung über, die gleich darzulegen ist.

Sollte die gegebene Auslegung von Apol. I 46 nicht erschöpfend erscheinen, sollte jemand darauf beharren, dass Just. von dem Heilswege der Heiden unmittelbar handle, so bleibt zur Erläuterung noch ein Ausweg, der durchaus nicht als fernliegend und gesucht zu erscheinen braucht, nämlich: Der Heilige hat das Wirken, die Erleuchtung des Logos von der übernatürlichen verstanden, wenigstens diese miteinbegriffen: so würde jene Folgerung gegen die Nothwendigkeit des Glaubens sofort entfallen. Diese Annahme ließe sich wohl begründen; denn:

a) Die älteren Väter bis zu den Zeiten der Pelagianer unterscheiden überhaupt formell nicht genau zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Gebiete; sie betrachten den Menschen in der thatsächlich gegebenen Ordnung, wonach er nur für ein übernatürliches Ziel bestimmt ist, zu dessen Erlangung ihm alle Gaben Gottes, natürliche und übernatürliche, dienen sollen. Alle Thätigkeit Gottes, auch nach dem Sündenfalle, sucht dem Menschen zu diesem Ziele zu verhelfen. Darum schieden auch jene Väter nicht besonders, ob eine Gabe Gottes unmittelbar, wie die rein übernatürliche Gnade, oder nur mittelbar, wie die natürliche, dahin zu führen vermag; thatsächlich fließen sie ja auch zu einer Wirksamkeit zusammen, greifen helfend und fördernd ineinander über. Erst, als auftauchende Häresien das natürliche und übernatürliche Gebiet zu confundieren suchten, waren sie genöthigt, den großen, sachlich bestehenden Unterschied zu betonen.

b) An unserer Stelle speciell (I, 46) stellt Justin ganz unvermittelt neben die Namen der Heiden Sokrates und Heraklit solche mehrerer Juden Abraham, Ananias ꝛc. Beide Classen werden in gleicher Weise als ‚Christen' bezeichnet. Nun hatten aber letztere ohne jeden Zweifel eigentlichen, auf übernatürliche Offenbarung gegründeten Glauben. Das spräche wiederum dafür, dass auch bei Justin jene zusammenfassende Betrachtung des Natürlichen und Übernatürlichen gebräuchlich ist.

c) Endlich ist an eine eigenartige Auffassung unseres Apologeten[1]) zu erinnern, wonach die heidnischen Philosophen alle religiösen Wahrheiten aus der hl. Schrift, die ihnen bekannt gewesen, geschöpft hätten; mithin fußte dann ihr Wissen davon nicht einzig auf der Vernunft,

[1]) Dieselbe kehrt allerdings später öfter wieder.



sondern auf der Offenbarung[1]). ‚Moses ist älter, als alle Philosophen. Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit hat Plato aus Moses entnommen, wie denn jener überhaupt das ganze A. T. gekannt hat. Alles was die Dichter und Philosophen von der Unsterblichkeit der Seele, von den Strafen nach dem Tode oder Ähnlichem gesagt haben, das haben sie erkannt und gelehrt, weil sie aus den Propheten die Beweismomente geschöpft. Daher sind bei allen Spuren der Wahrheit zu finden'. — Da hier Justin fast dieselbe Wendung braucht, wie oben, wo er von der Antheilnahme des Menschen am Logos spricht, so möchte es wiederum scheinen, dass er jene σπέρματα τοῦ λόγου ganz wie diese σπέρματα ἀληθείας auf die positive Offenbarung zurückführt. So versteht auch Ritter[2]) Justins Lehre vom λόγος σπερματικός dahin, dass damit im wesentlichen die Allgemeinheit der göttlichen Offenbarung unter den Menschen behauptet sei. Hieraus ist es zu erklären, wenn Justin zuweilen die Lehre der Philosophen mit jener Christi fast gleichzustellen scheint, wie Apol. II 13: ‚nicht als ob die Anschauungen Platos denen Christi ganz fremd wären, sondern weil sie ihnen nicht in allem ähnlich sind . .'

Wie man nun auch Justins Annahme von der Berührung der heidnischen Philosophen mit den Schriften des A. B. beurtheilen mag, ganz gewiss hat sie zu seiner hohen Auffassung von der Bedeutung der Philosophie für die Heiden sehr viel beigetragen und läst sie darum viel erklärlicher erscheinen. Jedenfalls aber ist er selbst[3]) von der Wahrheit seiner Annahme fest überzeugt gewesen; sonst würde er sie nicht so oft vorgebracht haben, zumal nicht in den Apologien, die doch darauf ausgiengen, die Heiden für das Christenthum zu gewinnen. Eine nachweisbare Lüge hätte da seinen ganzen Zweck vereiteln können.

Im übrigen hat J. sehr oft den großen Unterschied hervorgehoben[4]), der zwischen dem Christenthum und der Philosophie als

---

[1]) Cf. Apol. I, 23 ib. n. 44 (M 6/396): πάντα ὅσα περὶ ἀθανασίας ψυχῆς, ἢ τιμωριῶν τῶν μετὰ θάνατον . . ἢ τῶν ὁμοίων δογμάτων καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ ἔφασαν, παρὰ τῶν προφητῶν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες καὶ νοῆσαι δεδύνηνται καὶ ἐξηγήσαντο. ὅθεν παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι.

[2]) Geschichte der christl. Philosophie (Hamburg 1841 ff.) I. Theil p. 323.

[3]) Anders Harnack (Dogmengesch. Bd. I p. 383), der glaubt, dass Justin in dieser Auffassung sich nur äußerlich dem herrschenden Volksglauben der Juden accommodiert hätte.

[4]) Vgl. Huber, Die Philos. der Kirchenväter (München 1859)

Vernunftwissenschaft besteht. Davon seid überzeugt, — so heißt es Apol. I, 23 — dass alles, was wir von Christus und den Propheten gelernt haben, allein wahr ist und älter, als alle Schriftsteller. — Unsere Lehre ist viel erhabener als jede menschliche, weil in Christus der ganze ‚λόγος‘ erschien (Apol. II, 10). — Die Alten hatten nur σπέρματα τοῦ λόγου; darum haben sie nicht alle Wahrheit erkannt, ja sich sogar oft widersprochen[1]). Jene aber, die in den wichtigsten Fragen mit sich selbst uneins sind, scheinen keine höhere Wissenschaft, noch eine unwiderlegliche Kenntnis zu besitzen (Apol. II, 10. cf. II, 13 I, 44). — Am klarsten spricht sich darüber J. am Schluss von Apol. II, 13 aus: ‚Alle Schriftsteller konnten wegen des innewohnenden Logossamens die Wahrheit sehen, aber nur dunkel . . Etwas anderes ist es nämlich, ein Körnchen und ein mehr oder weniger gutes Abbild von etwas zu besitzen, etwas anderes, jenes selbst, dessen Antheilnahme und Nachahmung nach freier Gunst verliehen wird‘.

Aus all diesem ergibt sich mit genügender Klarheit, dass J. durchaus nicht die verschiedene Bedeutung, welche der Philosophie und der christlichen Offenbarung innewohnt, verkannt hat, dass er darum auch nicht die Nothwendigkeit der Annahme dieser Offenbarung, wie sie sich im Glauben vollzieht, geleugnet hat, als ob die Heiden je ohne solchen das Heil erreichen könnten. Es lassen sich zudem viele ausdrückliche Zeugnisse für die Heilsnothwendigkeit des Glaubens, hauptsächlich aus dem Dialogus cum Tryphone Judaeo anführen. — Hier die Hauptsätze: ‚Es ist besser, das zu glauben, was die Kräfte der Natur übersteigt, als überhaupt ungläubig zu sein; diejenigen, welche nicht glauben, werden in der Hölle gestraft werden (Apol. I, 20). — Immer war der [von der Liebe belebte] Glaube zur Rechtfertigung nothwendig, auch vor Christus und vor Moses. Zu allen Zeiten war derselbe Gott, darum wurde auch stets dasselbe (der Glaube nämlich) zum Heile erfordert. Es wäre eine Beleidigung Gottes, zu sagen, dass nur das Gesetz (Mosis) rechtfertigen könne; denn die Altväter sind ohne

---

p. 14 . . ‚Die Wertschätzung der heidnischen Wissenschaft verschwindet bei J., wenn er sie vom Standpunkt der christlichen Wahrheit aus behandelt‘.

[1]) Apol. II, 10 (M 6,460): Ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστιν Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.

[2]) Apol. II, 13 (M 6 468): . . Ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτὸ οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται.



das Gesetz gerecht geworden: nur durch Christus haben die Gerechten des A. B. das Heil erlangt. Das Gesetz war unvollkommen, nicht zur Rechtfertigung; auch die Beschneidung wirkte sie nicht. Abraham wurde, noch bevor er beschnitten war, wegen seines Glaubens an Gottes Wort gerechtfertigt und gepriesen, wie die Schrift verkündet (Dial. n. 23). — Für die Juden ist kein Heil, außer durch Christus, dessen Verehrer gerettet werden, selbst wenn sie das Gesetz nicht beobachten. Die Heiden aber[1]), welche an ihn glauben und Buße thun über ihre Sünden, sie werden das Heil erlangen mit den Patriarchen und Propheten und allen Gerechten, wenn sie auch nicht den Sabbat halten, nicht beschnitten werden, noch um die Feste sich kümmern. All dieses ist ja nur verordnet wegen der Herzenshärte der Juden, damit sie so wenigstens Buße thäten; für die Gerechten vor Abraham und Moses war das nicht nöthig (Dial. n. 26). — Umsonst versprechen sich die Juden vom Gesetze das Heil, welches nur durch Jesus Christus erlangt werden kann. Es genügt nicht, äußerlich ein Sohn Abrahams zu sein, wenn man ihm nicht im Glauben nachahmt. Es gibt keinen anderen Weg zum Reiche Gottes, als Anerkennung Christi und Reinigung im Taufbade (ib. n. 44.) — Noe, Enoch, Jakob und andere erlangten das Heil durch Christus, zugleich mit den Christen (n. 45 cf. n. 26). — Die aus den Juden gerettet sind, wurden durch Jesus Christus gerettet (ib. n. 64 cf. n. 44). — Gott hat immer dieselbe Gerechtigkeit (scl. die Glaubensgerechtigkeit) von den Menschen gefordert (n. 93 cf. n. 23). — Die [geistige] Beschneidung, welche Christus bringt, ist auch den leiblich Beschnittenen noch nothwendig (n. 114). — Abraham ist auf dieselbe Weise berufen worden, wie die Christen. Wie er der Stimme Gottes glaubte und ihm dies zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, so werden auch wir, wenn wir den von den Aposteln und Propheten verkündeten Glauben annehmen, in das fremde, verheißene Land eingehen (n. 119). — In Christus sind alle Völker gesegnet (n. 121).

Die Kerngedanken, welche die angeführten Texte beleben, sind: Immer waren das Heil und der Weg zum Heile für alle gleich: denn immer war ja derselbe Gott, der sich nicht ändert. Es ist darum ungereimt, zu sagen, dass je das Gesetz gerechtfertigt habe oder die Be-

---

[1]) Dial. c. Tryph. (n. 26 M 6/532): Τὰ δὲ ἔθνη τὰ πιστεύσαντα εἰς αὐτὸν καὶ μετανοήσαντα ἐφ' οἷς ἥμαρτον, αὐτοὶ κληρονομήσουσι μετὰ τῶν πατριαρχῶν καὶ προφητῶν καὶ τῶν δικαίων ὅσοι ἀπὸ Ιακὼβ γεγέννηνται.



schneidung; denn sie waren mehrere Jahrtausende überhaupt nicht da; überdies galten sie nur für ein kleines Volk zum Zweck der äußeren Vorbereitung auf das Kommen des Messias. Wenn nun in ihrer Beobachtung das Heil gelegen hätte, so müsste man sagen, dass Gott es den meisten Völkern vorenthalten; aber er wäre dann ja nicht ein Gott für alle. Vielmehr kam das Heil von jeher durch Christus und zwar auf dem Wege des Glaubens, für Juden sowohl wie für Heiden. Ein Beweis ist Abraham, der, bevor noch die Beschneidung eingeführt war, durch den Glauben gerechtfertigt wurde. Alle aber, die mit ihm Rechtfertigung und Heil erlangen wollen, müssen seine geistigen Söhne werden durch den Glauben; dass sie leiblich beschnitten werden, ist nicht erforderlich und nützt auch nichts zur Seligkeit. Wer aber nicht mit Christus durch den Glauben verbunden ist, kann des Heiles nicht theilhaftig werden.

Dass aber Justin mit diesem so nothwendigen Glauben den förmlichen (Offenbarungs-) Glauben meint, beweist schon die häufige Hervorhebung des Glaubens Abrahams, der für alle als Muster hingestellt wird.

So hat Justin von dem grundsätzlichen Anspruch des Christenthums, die allein wahre und für alle nothwendige Religion zu sein, nichts preisgegeben; wohl aber war er bemüht, dasselbe den Heiden menschlich näher zu rücken. ‚Denn wenn es sich herausstellt[1], dass selbst in dem entarteten Heidenthum doch nicht bloß Irrthum und Laster herrschte, sondern noch manche Elemente einer ursprünglichen Offenbarung und einer reineren Gotteserkenntnis vorhanden sind, so erhält auch die Erscheinung des Christenthums einen anziehenderen Charakter für den natürlichen Menschen. Es verliert zwar etwas von dem Außerordentlichen, das ihm zukommt; aber es gewinnt dadurch an geschichtlichem Zusammenhang, an Überzeugungskraft für die menschliche Vernunft, gewinnt aber auch an Erhabenheit und Würde; denn es stellt sich als das Ziel aller anderen Religionen, als die Lichtreligion dar, in welcher alles Dunkel verschwindet, das auch in der vollendetsten der alten Religionen lagert. Der göttliche Charakter desselben wird nicht geschwächt sondern erhöht, wenn man erkennt, dass die göttliche Providenz das religiöse Leben auf diese Erfüllung vorbereitete, wie die Größe des Schöpfers erhabener erscheint, wenn

[1]) Schanz, Apol. d. Christenthums (2. Aufl. 1897) II. Bd. § 1 n. 10 p. 17.



das ganze Universum von einem großartigen Plane beherrscht ist, als wenn der Schöpfer gleichsam nach Menschenart überall nachhelfen muss'.

Freiburg i. Br. Dr. Wilhelm Liese.

Zur Reform der Moraltheologie. 1. Es ist etwas über ein Jahr verflossen, seitdem in den wissenschaftlichen Beilagen der ‚Germania'[1]) eine Reihe von Artikeln über die wissenschaftliche Behandlung der Moraltheologie in der Gegenwart erschienen sind. Sämmtliche Zeitschriften theologischen Inhaltes mit kaum nennenswerter Ausnahme haben gegen dieselben, theilweise sogar mit Entrüstung, Stellung genommen und bei diesem Anlasse viele Missverständnisse aufgeklärt. Die Abhandlung, welche A. Müller, der Professor der Moraltheologie am Priesterseminar in Trier, im ‚Katholik' über diesen Gegenstand veröffentlicht hat, wird jetzt ‚umgearbeitet und erweitert' in einem Hefte von 73 S. unter dem Titel: Ist die katholische Moraltheologie reformbedürftig? (Fulda, Actiendruckerei) ‚einem ausgedehntern Leserkreise zugänglich gemacht'. ‚Der Verfasser hat sich', wie er im Vorworte sagt, ‚nach Kräften bemüht, nur die Sache selbst sprechen zu lassen und Gründe und Gegengründe möglichst objectiv abzuwägen'. In der That bietet das Schriftchen in maßvoller, ruhiger Form das durch langjähriges Studium und seelsorgliche Erfahrung gereifte und abgeklärte Urtheil eines Fachmannes über alle einzelnen Vorwürfe, welche Docent Walter in München, der Verfasser der vielgenanten Germania-Artikel, gegen die jetzige Moraltheologie erhoben hat. Die Schrift kann allen, welche für die darin behandelte Zeitfrage Interesse haben, besonders aber angehenden Theologen recht dringend empfohlen werden. Dieselbe vertritt durchweg den richtigen Standpunkt, weist die vielen Übertreibungen der Moralreformer in die gehörigen Schranken und stellt eine lange Reihe von Unrichtigkeiten und Missverständnissen ins rechte Licht.

Die Germania-Artikel leiden an mehreren großen Gebrechen, von welchen an dieser Stelle zwei besonders hervorgehoben seien. Fürs erste übersehen sie es, die Moraltheologie als selbständige Wissenschaft von den verwandten Disciplinen, im besondern von der Moralphilosophie zu unterscheiden. Die Auseinandersetzung mit den Bestrebungen der ethischen Bewegung der Gegenwart, namentlich mit den Bestrebungen

[1]) Jahrgang 1901 Nr. 17—23.



‚der deutschen Gesellschaft für ethische Cultur‘, ist nicht Sache der Moraltheologie, sondern der Moralphilosophie. Und hat es diese an der nöthigen Berücksichtigung der Bedürfnisse der Gegenwart fehlen lassen? Der Vorwurf klingt um so befremdlicher, als es bekannte Thatsache ist, dass die katholischen Ethiker der Gegenwart von Theodor Meyer angefangen bis herab auf Cathrein, Gruber und Gutberlet in Lehrbüchern, Monographien und Abhandlungen wissenschaftlicher Zeitschriften mit ängstlicher Sorgfalt jede Äußerung des Irrthums auf diesem Gebiete beachtet, bekämpft und widerlegt haben. Wer die moralphilosophische Literatur seit einem halben Jahrhundert verfolgt hat, wird es bestätigen.

Das andere Gebrechen besteht darin, dass die genannten Artikel die Leistungen der Moraltheologen der Gegenwart fast ganz ignorieren. Sie klagen, die Moraltheologie habe seit einem Jahrhundert fast gar keinen Fortschritt gemacht. Will man diese Klage damit begründen, dass die Moraltheologen es unterlassen haben, die Bestrebungen der ethischen Bewegung der Neuzeit zu berücksichtigen, so wurde eben angedeutet, dass das vonseite der Moralphilosophen in ausgiebiger Weise geschehen sei. Will man aber diese Klage damit begründen, dass die Moralisten es unterlassen haben, das wissenschaftliche System der christlichen Ethik auszubauen und fragen, die in der Neuzeit infolge der vielfach veränderten Lebensverhältnisse nothwendig geworden sind, zu behandeln, so ist die Begründung unrichtig. Es fällt gewiss niemanden ein zu behaupten, dass von den Moraltheologen in den angedeuteten Richtungen alles geschehen ist, was geschehen konnte und sollte; man muss aber auch gestehen, dass Gury im Vergleich zu den Moralisten des angehenden neunzehnten Jahrhunderts, und hinwieder Ballerini, Lehmkuhl und Göpfert im Vergleich zu Gury, was wissenschaftliche Behandlung und Reichthum des Inhaltes betrifft, einen großen Fortschritt bedeuten. In Wahrheit hatten die Moralisten jederzeit und besonders in den letzten Decennien ein offenes Auge für die Bedürfnisse ihrer Zeit und waren redlich bemüht, ihrem Fache eine den Anforderungen der Zeit entsprechende Behandlung angedeihen zu lassen. Neue Fragen wurden in den letzten Decennien namentlich auf dem Gebiete der Medicin, der Volkswirtschaft und des socialen Lebens aufgeworfen; sie sind aber auch eingehend behandelt und beantwortet worden. Unsere Pastoralmediciner und ganz besonders Eschbach in seinen Disputationes physiologico-theologicae haben das Material geliefert und die Moralisten haben es nicht versäumt, die betreffenden Punkte in ihr System

einzugliedern; und seit Decennien sind die Theologen besonders in Deutschland und Belgien mit den socialen und wirtschaftlichen Fragen an der Arbeit. Wenn die Erledigung derselben nicht so rasch erfolgte, wie man vielleicht gewünscht und erwartet hat, und wenn einzelne Punkte auch heute noch in Behandlung zu nehmen sind, so muss man bedenken, dass Fragen, die mit den socialen und wirtschaftlichen Verhältnissen im Zusammenhang stehen, sich erst im Laufe der Zeit oft recht langsam klären. Etwas ähnliches haben wir ja auch in der Zinsfrage gesehen, die mehr als eines Jahrhunderts bedurfte, um bis zur Spruchreife zu gedeihen.

2. Das im vorigen Hefte dieser Zeitschrift (S. 327) besprochene Buch des Prof. Mausbach ist mittlerweile in neuer Auflage erschienen und enthält als Zusatz den Abschnitt: Die Aufgaben der Moraltheologie in der heutigen Zeit (S. 156—175). Die an der bisherigen Methode der wissenschaftlichen Moral geübte, zum größten Theil ungerechte Kritik hat die gute Wirkung gehabt, dass besonnene Fachgelehrte mit dem Ernste, den die Sache verdient, der Frage über die wissenschaftliche Behandlung der Moraltheologie in der Gegenwart näher getreten sind. Am eingehendsten hat sich M. mit dieser Frage beschäftigt und bringt im genannten Zusatzcapitel seine Anschauungen darüber zum Ausdruck. Mit genauer Sachkenntnis prüft er Vorwürfe und Widerlegungen und legt das Richtige und Wahre, das auf beiden Seiten sich findet, in der ihm eigenen noblen Form und ruhigen Objectivität den Lesern vor. Es wird kaum einen Moralisten geben, der mit der Aufgabe, die M. der Moraltheologie im allgemeinen zuweist, nicht einverstanden wäre: ‚Die wissenschaftliche Moral muss von dem Begriff des Sittlich-Guten ausgehen, und in der allgemeinen Moral die objectiven und subjectiven Grundlagen der Sittlichkeit sowie die allgemeinen Eigenschaften und Erscheinungen des Sittlichen darstellen, in der speciellen Moral die besonderen Aufgaben des christlichen Lebens im Lichte jener Grundsätze behandeln, und zwar so, dass das allen Christen gemeinsame Gebiet des Handelns m. a. W. die christliche Sittlichkeit in möglichster Vollständigkeit, die Aufgaben einzelner Stände aber nur insofern, als sie für die Erkenntnis der christlichen Sittlichkeit Charakteristisches bieten, und zwar gleichmäßig zur Darstellung kommen'.

Im besonderen fasst M. die Aufgabe der Moraltheologie unter dem doppelten Gesichtspunkte der materiellen und formellen Vollendung ins Auge. In Bezug auf den zu behandelnden Inhalt ist eine ge-

naue Umgrenzung des Faches dringend geboten. Seitdem das große System der Theologie in eine Reihe Einzeldisciplinen zerfallen ist, muss man entschieden daran festhalten, dass alle jene Disciplinen, die als eigene, selbständige Wissenschaften behandelt werden, wie Ethik, Asketik, Pastoraltheologie, Liturgik usw. aus dem Bereiche der Moraltheologie ausgeschieden werden. Es wird sich trotzdem nicht vermeiden lassen, dass einzelne Lehrpunkte, die ihrem Inhalte nach einer anderen Wissenschaft angehören, auch in der Moral, als zu ihrem Bereiche gehörig, zur Sprache kommen, wie es bei manchen dogmatischen Fragen der Fall ist. Ebensowenig wird es sich vermeiden lassen, dass einzelne Fragen, die ihrem Inhalte nach ganz und gar nicht zur Moral gehören, wenigstens theilweise in der Moral besprochen werden, weil die sittliche Seite derselben eine besondere Schwierigkeit bietet. Aus diesem Grunde zieht die Moral zB. die Kraniotomie vor ihr Forum und prüft diesen operativen Eingriff der Chirurgie auf seine sittliche Erlaubtheit. Die Moral hat die Medicin, die Chirurgie, wie alle anderen Wissenschaften ihre Wege gehen zu lassen; die Vertreter der einzelnen Fächer haben über die sittliche Erlaubtheit ihrer Aufstellungen vor ihrem Gewissen sich Rechenschaft zu geben. In den meisten Fällen reichen die allgemeinen aus dem Katechismus bekannten Principien der Moral zu diesem Urtheile aus; wo aber in einem einzelnen Falle das Urtheil über den sittlichen Wert einer Handlung einer besonderen Schwierigkeit unterliegt, da kommt es der Moral zu, den Fall in Rücksicht auf seine Erlaubtheit zu prüfen und zu beurtheilen, wie es in Bezug auf Kraniotomie, Abortus, Hypnotismus, Zinsennehmen, Versicherungsvertrag, Leichenverbrennung usw. geschehen ist. Ein wichtiger Grund, warum die Moralisten des 16. und 17. Jahrhunderts, wo sich auf vielen Gebieten ein ähnlicher Umschwung vollzogen hat, wie in der Jetztzeit, mit den verschiedensten Lebenskreisen viel innigere Fühlung hatten und viel tiefer in der geistigen Bewegung des Volkes standen, als das jetzt der Fall ist, ist nicht die Schläfrigkeit und Kurzsichtigkeit der Moralisten, sondern die Religionslosigkeit weiter Volksschichten, die zur Folge hat, dass gar viele Vertreter der Wissenschaft und Männer der That unbekümmert um die Moral ihre Wege gehen.

Die vom M. empfohlene Methode der Moraltheologie ist die speculative, casuistische und historisch-positive. Bei der Begründung dieses Punktes entwickelt der V. eine Fülle anregender und fruchtbarer Ideen, die seitens der Moralisten Beherzigung verdienen. Jedenfalls muss sich aber die Methode der Darstellung nach dem Zwecke

des Buches richten. Mit vollem Rechte sagt M. ‚die historische Methode ist der Stolz der modernen Forschung‘, sie ist aber auch zur Marotte mancher Schriftsteller der Jetztzeit geworden, in deren Augen der ganze Wert einer wissenschaftlichen Abhandlung von der historischen Methode abhängt. Es gibt Fälle, und bei der Darstellung der Moralgrundsätze werden sie wohl die Mehrzahl bilden, wo der V., um seinen Zweck zu erreichen, oder um ihn besser zu erreichen, von der historischen Methode Umgang nehmen muss. Ferner liegt es bei der Moral wie bei der Dogmatik in der Natur des Gegenstandes, wenn die historische Methode mit der positiven und speculativen aus irgend einem Grunde nicht füglich vereinigt werden kann, so muss man auf die historische verzichten. M. gesteht, dass ‚die geschichtliche Entwicklung für das Gebiet der Moral nicht entfernt von der Bedeutung ist, wie für das der Dogmatik‘; fügt aber sofort hinzu: ‚sie ist doch bedeutender, als man nach dem Eindruck der heutigen auf Thomas und der späteren Scholastik aufgebauten sententia communis erwarten sollte‘ (S. 170).

H. Noldin S. J.

Die Einführung der lauretanischen Litanei in Deutschland durch den seligen Canisius. P. Santi, der in jüngster Zeit eine höchst interessante Studie über die Geschichte der lauretanischen Litanei veröffentlicht hat[1]), kennt als ältestes Buch, in welchem diese Litanei in ihrer heutigen Form zum ersten Male vorkommt, ein italienisches Loretobüchlein aus dem Jahre 1576[2]). Trotz emsiger Nachforschungen hat der gelehrte Jesuit kein älteres Druckwerk mit dem heutigen Text der lauretanischen Litanei auffinden können; er ist daher der Ansicht, dass dieser Text vor 1576 überhaupt nicht in Druck erschienen ist. In Deutschland wäre die lauretanische Litanei zuerst 1578 in einem lateinischen Gebetbuche veröffentlicht worden[3]). Dem ist jedoch

---

[1]) Angelo de Santi, Die lauretanische Litanei. Historisch-kritische Studie. Aus dem Italienischen von Johann Nörpel. Paderborn 1900.

[2]) *Cirillo Bernardino*, Trattato sopra l'historia della Santa Chiesa e Casa della gloriosa Madonna Maria Vergine di Loreto. Macerata 1576.

[3]) *J. Perellius*, Thesaurus piarum et christianarum institutionum in usum catholicae iuventutis. Ingolstadii 1578. p. 271 sq. Diese Schrift erschien bald nachher auch in deutscher Übersetzung: Schatzbüchlein Gottsäliger und Catholischer underweisungen der christlichen jugent.

nicht so, wie sich aus drei Schriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek ergibt. Schon im Jahre 1558 ist die lauretanische Litanei in zwei verschiedenen Schriften zu Dillingen veröffentlicht worden, und zwar, wie man mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen darf, durch den seligen Petrus Canisius. Acht Jahre später erschien sie dann wieder zu Dillingen in einer Sammlung öffentlicher Gebete, die der Augsburger Bischof, Cardinal Otto Truchseß, seinem Clerus zum Gebrauche anempfahl. Hierüber soll im Folgenden etwas Näheres mitgetheilt werden.

In den ersten Monaten des Jahres 1558 erschien zu Dillingen folgendes Schriftchen: Preces speciales pro salute populi Christiani, ex sacra scriptura et Ecclesiae usu a Reverendiss. patre, D. Petro a Soto pro Collegialibus collectae. Quibus addita est Letania Loretana, cum devotissimis vocalibus et mentalibus orationibus lingua Germanica pro invocanda gratia divina, contra imminentia pericula compositis. Dilingae, apud Sebaldum Mayer. Anno 1558. 27 Blatt. 12°. Auf dies Schriftchen, das sich auch in der Bibliothek des Straßburger Priesterseminars befindet, hat bereits Professor Dr. J. Gaß im Straßburger Diöcesanblatt. 1901. S. 265 f. aufmerksam gemacht. Das Straßburger Exemplar hat am 31. März 1558 der Straßburger Bischof Erasmus von Limburg einem seiner Cleriker geschenkt, wie aus folgendem handschriftlichen Vermerk hervorgeht: Ex dono domini mei gratiosi, Erasmi, Episcopi Argentinensis, ultima Martii. Anno 1558.

Das Büchlein zerfällt in zwei Theile. Der erstere enthält zehn lateinische Responsorien mit entsprechenden Versikeln und Orationen; zunächst drei Responsorien pro christiani populi unione, et extinguendis haeresibus et schismatibus, dann vier andere contra haereticorum et aliorum hostium Ecclesiae furorem tempore belli, endlich drei weitere tempore generalis Concilii. Schließlich werden noch drei Bitten für das allgemeine Concil namhaft gemacht, die in die

---

Ingolstadt 1579. Die lauretanische Litanei steht auf S. 495 ff. Es ist dies wohl der erste deutsche Druck der berühmten Litanei. In der deutschen Übersetzung ist der Name des Perellius weggelassen worden. Nicht mit Unrecht! Hatte doch Perellius bloß das 1576 in Köln anonym erschienene Sodalitätsbüchlein des Jesuiten Franz Coster: Libellus sodalitatis, neu aufgelegt. Am Schlusse des Buches hatte er nur zwei Muttergotteslitaneien, die er offenbar dem italienischen Büchlein des Cirillo entnommen, beigefügt.

Allerheiligenlitanei, nach der Bitte: Ut Ecclesiam tuam sanctam etc., einzuschalten seien. Am Schlusse dieser lateinischen Gebete heißt es auf Bl. C3a: Praecedentia Responsoria et preces factae sunt a Reverendiss. D. Petro a Soto sac. Caes. Maiestatis Confessore, pro Collegialibus tempore Concilii et belli, pro avertenda persecutione Ecclesiae. Auf der Rückseite desselben Blattes befindet sich bloß folgende Bemerkung: Sequitur alia letania, quae Loretana vocatur, et Collegialibus pro excitanda devotione exhibita est. ad honorem beatissimae Mariae virginis Patronae et advocatae Ecclesiae et Dioc. Augustanae. Dann folgt auf Bl. C4a:

Letania Loretana. Ordnung der Letaney von unser lieben frawen, wie sy zu Loreto alle Samstag gehalten, sampt etlichen gebetten, mit eüsserlicher stimme und innerlichen gedanken, welche von den Theologis vocales und mentales orationes genent werden, so auf alle gegenwertige gemain und sondern anligen, umb erwerbung Gottes gnaden zu disen gefärlichen leuffen und zeiten den gutherzigen und andechtigen zu trost gestellt sein.

Die Rückseite des Blattes ziert ein Holzschnitt. Auf Bl. C5a beginnt nach der einleitenden Bemerkung: ‚Erstlich singt die Clerisey die Letaney wie folgt‘, der lateinische Text der Litanei. Derselbe weicht von der heutigen Form bloß im Folgenden ab: Statt Mater purissima und Mater admirabilis heißt es Mater piissima und Mater mirabilis; es fehlen die drei Anrufungen Mater Creatoris, Mater Salvatoris, Auxilium christianorum; an Stelle des Agnus Dei steht Iesu Christe fili Dei, parce nobis Domine, exaudi nos Domine, miserere nobis. Auf die Litanei folgt ein längeres deutsches Gebet zum göttlichen Heilande, das von Clerus und Volk gemeinsam ‚mit lauter verständlicher heller Stimme‘ verrichtet werden sollte. ‚Nach disem gebet volgen neun underschidlich Artikel auff gemain und sondere anligen, welche ein Priester oder Officiator allain, doch auch mit lauter stimm, verstendlich unnd langsam sprechen soll. Unnd auff jeden Artickel insonderheit gehören underschidliche gedankgebet, welche die Clerisey unnd das volck samentlich im gmüt ganz still und haimlich, mit innerlicher andacht und inbrünstigkeit, nach ains jeden Artickels aigenschafft und jedes menschen einfall unnd gaistliche betrachtung, gegen Got volbringen sollen‘.

Hier der Inhalt der neun ‚Artikel‘. 1. Bitte um Vergebung der Sünden. 2. Gebet für Papst, Clerus und Kirche. 3. Für Kaiser und König und alle weltliche Obrigkeit. 4. Um Frieden und Einigkeit

5. Für alle unsere Freunde und Feinde. 6. Für alle unsere Wohlthäter, lebendige und abgestorbene. 7. Um Versöhnung und Vereinigung aller Ungläubigen und Irrgläubigen. 8. Um Beschirmung des Stifts Augsburg, insbesondere der Stadt Dillingen. 9. Für alle nothdürftigen bresthaften Personen.

‚Nach allen disen artickeln und gedanckgebeten singt die Clerisey ain Antiphonam von unser lieben frawen, Nemlich ain Salve oder Ave Regina, Alma Redemptoris, Regina Coeli oder ain andere, wie es sich zum besten nach der zeit schicket oder geordnet wirt. Auff solche Antiphonam singt der Priester oder Officiator den Verß: Ora pro nobis, sancta Dei genitrix. Antwort die Clerisey: Ut digni efficiamur promissionibus Christi. Der Priester: Oremus. Pietate tua Quaesumus Domine etc.‘ Diese Oration schließt sich im allgemeinen der in Loreto üblichen an (abgedruckt bei Santi 34), doch weicht sie in einigen Punkten von derselben ab. Schließlich heißt es noch: ‚Dise Letaney von unnser lieben frawen sampt den stimm- und gedanckgebeten mögen alle Sambstag, unnd in sonderheit auff unser frawen fest oder abent, mit einer Procession in den Kirchen und Clöstern nach der Complet oder Ave Maria zeit, zu gelegenhait jedes orts, gehalten werden. Wo aber kain Clerisey oder geistliche versammlungen, so mags ein jeglicher Priester in seiner Kirchen oder ein jeglicher haußvater in seinem hause mit seinem gesinde vollbringen‘.

Wer hat nun dies Büchlein herausgegeben? An Soto, der sich damals in England aufhielt und der deutschen Sprache nicht mächtig war, ist nicht zu denken; dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daſs Canisius das Schriftchen veröffentlicht hat. Von den zwei Theilen, in welche das Büchlein zerfällt, verwahrt die Münchener Staatsbibliothek je eine Separatausgabe.

Der erste Theil ist bloß eine neue und vermehrte Ausgabe eines Büchleins, das 1551 anonym erschienen war: Preces pro generalis concilii salubri continuatione et conclusione, extirpatione haeresum et Christianorum omnium unione, ex sacra Scriptura et Ecclesiae usu desumptae. Impressum Dilingae, per Sebaldum Mayer. Anno M.D.LI. 11 Blatt. 12°. Von den 10 Responsorien der Ausgabe vom Jahre 1558 enthält das Büchlein von 1551 bloß sechs: zunächst drei pro concilio, die mit den drei letzten der Ausgabe von 1558 identisch sind; dann drei pro christiani populi salute, die mit den drei ersten der Ausgabe von 1558 wörtlich übereinstimmen. Aus dem Titel der Ausgabe von 1558 wie aus der oben mitgetheilten

Schlussbemerkung ergibt sich, dass 1551 Petrus de Soto, damals Professor in Dillingen, die sechs Responsorien für die Alumnen des Dillinger Collegiums (pro collegialibus) verfasst hat. Die vier neuen Responsorien in der Ausgabe von 1558 sind kaum von Soto, da sie sonst ohne Zweifel schon in der Ausgabe von 1551 veröffentlicht worden wären.

Nun steht aber fest, dass Canisius im Jahre 1561 oder zu Anfang des Jahres 1562 anläßlich der Wiedereröffnung des Trienter Concils, die Preces speciales unter dem Titel Preces selectae neu herausgegeben hat. Unterm 10. Februar 1562 schrieb Cardinal Hosius von Trient an Canisius: Synodum iam tandem apertam quod piis votis prosequeris non potest non esse piis omnibus valde gratum, atque ut id facere pergas una cum Societate tua hortarer te, nisi scirem, curranti quod aiunt, calcar addere, non esse necessarium: cum praesertim legerim *selectas preces quas edi curasti* cumprimis pias quibus vehementer sum delectatus, ac exemplum unum Illustrissimis Dominis et collegis meis legatis protuli, a quibus decretum est, ut nonnulla ex his excerpta in publicis Letaniis, quae habebuntur hac instante Quadragesima, insererentur[1]). P. Braunsberger hat diese Preces selectae nicht auffinden können (III, 785). In den Münchener Bibliotheken ist eine Ausgabe derselben aus dem Jahre 1561 oder 1562 nicht vorhanden. Dass aber die verschollenen Preces selectae identisch sind mit den 1558 erschienenen Preces speciales kann keinem Zweifel unterliegen. Im Jahre 1566 ließ Cardinal Otto zu Dillingen eine Schrift drucken, die weiter unten näher besprochen werden soll. In dieser Schrift finden sich nun auf Bl. 74 ff. folgende Gebete: *Preces selectae* in usum piorum tempore belli, seditionis ac rebellionis, contra haereticorum et Ecclesiae hostium furorem, et pro Christianorum unione, ex

[1]) *Braunsberger*, Canisii Epistulae III, 375. Um den Brief des Legaten besser zu verstehen, beachte man wohl, dass in den Preces speciales drei besondere Bitten für das Concil sich finden, die in die Allerheiligenlitanei einzuschalten seien. Der Secretär des Concils Massarelli berichtet, nach der Procession, bei welcher ‚gewisse Litaneien' gesungen wurden, seien in der Kirche noch gewisse Gebete verrichtet worden, recitatis per unum ex praelatis quibusdam precibus ad pacem et unionem Ecclesiae, ad haeresum extirpationem, ad felicem prosperumque finem concilii a Deo impetrandum institutis. Bei Braunsberger III, 376. Dies ist aber gerade der Inhalt der Preces speciales.



sacra scriptura et Ecclesiae usu collectae. Es sind dieselben Responsorien mit den entsprechenden Versikeln und Orationen, wie in der Ausgabe von 1558, nur dass jetzt, nach dem Abschlusse des Concils, die Gebete für das Concil weggefallen sind. Bei der Veröffentlichung der Schrift von 1566 hat man, wie die Überschrift Preces selectae zeigt, nicht die Ausgabe von 1558, sondern jene von 1561 benutzt. Da aber letztere Ausgabe ganz sicher von Canisius besorgt worden ist, so darf man wohl annehmen, dass er auch jene von 1558 besorgt hat. In den ersten Monaten des Jahres 1558 kam Canisius wiederholt nach Dillingen, um mit Cardinal Otto wegen Übernahme des dortigen Collegiums zu verhandeln; es fehlte ihm also nicht an Gelegenheit, die früher von Soto veröffentlichte Schrift neu herauszugeben. Die vier Responsorien, die der neuen Ausgabe beigefügt wurden, hat er wohl selber verfasst. Nun erklärt sich auch besser, wie der Straßburger Bischof Erasmus schon im März 1558 das Büchlein einem seiner Cleriker zum Geschenke machen konnte. Canisius, der Ende 1557 mehrere Wochen bei Erasmus im Elsaß zugebracht hatte, wird wohl dem Straßburger Oberhirten einige Exemplare des neuen Büchleins zugesandt haben, wie er vier Jahre später die dritte Auflage auch nach Trient sandte.

Aber nicht nur der erste Theil des Büchleins von 1558, auch der zweite Abschnitt weist auf Canisius als Herausgeber hin.

Der zweite Theil, der die lauretanische Litanei mit den oben erwähnten Gebeten enthält, ist ein wörtlicher Abdruck des folgenden Schriftchens: Ordnung der Letaney von unser lieben frawen usw. (wie oben). Getruckt zu Dilingen durch Sebaldt Mayer. 8 Bl. 12°. Das Jahr des Druckes ist leider nicht angegeben; wir werden aber kaum irregehen, wenn wir annehmen, dass das Büchlein am Anfang des Jahres 1558 erschienen ist. Diese separat erschienene ‚Ordnung der Letaney‘ bildet offenbar die Grundlage der ‚Ordnung‘, welche den Preces speciales beigedruckt ist. Dies ergibt sich aus der einen und andern Abweichung des letztern Druckes von der Separatausgabe. So heißt es am Schlusse des achten ‚Artikels‘ in der Separatausgabe: ‚Dass sie Gott beschütze vor . . schädlichem unfal und unglück der offenlichen und haimlichen feindt, aller unser widerwärtig‘. Die gesperrt gedruckten Worte fehlen in der Ausgabe von 1558. Man hat wohl bemerkt, dass sie ganz unnöthig sind, und hat sie daher weggelassen. Eine wichtigere Abweichung besteht darin, dass in der Separatausgabe der Titel Auxilium Christianorum vorkommt, während diese Anrufung in dem andern Drucke fehlt, wohl durch ein Versehen des Setzers, ebenso

wie in den beiden Ausgaben die Titel Mater Creatoris und Mater Salvatoris wohl auch nur durch ein Versehen des Abschreibers oder Setzers ausgelassen worden sind.

Bekanntlich heißt es im Brevier, in der sechsten Lection des Festes Maria-Hilf, Pius V. habe nach dem Siege von Lepanto (7. October 1571) verordnet, dass der lauretanischen Litanei die Anrufung Auxilium Christianorum eingefügt werde. Santi (S. 20 ff.) hat indessen nachgewiesen, dass in den zeitgenössischen Quellen von einer Bereicherung der Litanei durch Pius V. nichts zu finden ist; erst im Jahre 1674 habe der französische Dominicaner Feuillet in seiner Biographie des Papstes Pius V. jene Nachricht zu melden gewusst. Der kenntnisreiche Autor irrt jedoch wenn er weiter behauptet: ‚Andererseits ist wieder gewiss, dass dieser Titel in so bestimmtem Wortlaut in keiner aus der Zeit vor der Schlacht von Lepanto bekannten Litanei zu lesen ist, und dass er zum erstenmal erscheint im Jahre 1576 in dem ersten Drucke, der den genauen Text der heutigen lauretanischen Litanei aufweist' (S. 25). Die undatierte Dillinger ‚Ordnung der Litanei', welche der datierten Ausgabe von 1558 zugrunde liegt, beweist, dass die Anrufung Auxilium Christianorum schon lange vor 1571 in Übung war.

Dass die undatierte Dillinger ‚Ordnung' schon vor 1571 erschienen ist, beweist, nebst dem bereits angeführten Grunde, noch folgendes. Im Jahre 1566 ließ der Augsburger Bischof, Cardinal Otto Truchseß, eine Sammlung von Gebeten drucken: Preces Ecclesiae in processionibus et supplicationibus publicis ex veteri more Patrum adhibendae, cum praesertim ad mala quaedam gravia depellenda, Dei gratiam implorare contendunt. Iussu et authoritate Reverendissimi et Illustrissimi Domini Othonis Cardinalis Augustani, pro usu et commoditate suae Dioecesis impressae. Dilingae, Sebaldus Mayer. Anno 1566. In dieser Sammlung ist nun auch die ‚Ordnung der Litanei' zuerst lateinisch Bl. 63 ff., dann deutsch (Bl. 70 ff.) abgedruckt. Vor dem Texte der Litanei heißt es: Ordo letaniae de beata Maria virgine, qui servatur in Ecclesia Lauretana, una cum quibusdam orationibus ad usum ecclesiae Augustanae accommodatus. Sowohl was die Litanei als die beigefügten Gebete betrifft, schließt sich der Abdruck aufs Engste der ‚Ordnung' an, die 1558 mit den Preces speciales erschienen war; darum fehlt auch in dem Neudrucke der Titel Auxilium Christianorum. Wäre nun die separat erschienene ‚Ordnung' erst nach 1566 veröffentlicht worden, so hätte man sich in Dillingen unzweifelhaft an den officiellen, von der bischöflichen

Behörde approbierten Text vom Jahre 1566 gehalten, wie man dies noch 1594 in folgender Schrift gethan hat: Preces et orationes collectae pro Clero Augustano, ad usum quadraginta horarum tempore belli Turcici. Dilingae. Ioh. Mayer. 1594. Die hier (S. 110 f.) abgedruckte Litanei stimmt wörtlich mit dem Texte von 1566 überein. Der Titel Auxilium Christianorum kommt darin nicht vor.

Man ist also berechtigt, anzunehmen, daſs die undatierte Separatausgabe der ‚Ordnung der Litanei' zuerst erschienen ist. Von wem ist sie aber veranstaltet worden? Vergleicht man die neun ‚Artikel' oder Gebete, die der Litanei beigegeben sind, mit dem ‚Allgemeinen Gebet', das Canisius kurz zuvor in seinem deutschen Katechismus veröffentlicht hatte (abgedruckt bei *Braunsberger* II, 696 so findet man zwischen denselben eine große Ähnlichkeit, nicht bloß bezüglich des Inhaltes, sondern auch der Ausdrücke; in den neun ‚Artikeln' wird das ‚Allgemeine Gebet' sozusagen in verschiedene Punkte zerlegt. Nun hätte zwar auch ein anderer als Canisius das ‚Allgemeine Gebet' in derartiger Weise verwerten können; indessen liegt es doch viel näher, an Canisius selber zu denken. Canisius hatte übrigens sehr leicht von der lauretanischen Litanei Kenntnis erhalten können. Wie er im Mai 1558 über Loreto nach Rom reiste (vgl. *Braunsberger* II, 274), so wird er wohl auch schon bei seinen früheren Romreisen den berühmten Wallfahrtsort besucht haben. Jedenfalls hatten die Jesuiten schon lange vor 1558 in Loreto eine Niederlassung gegründet; und als Canisius im Jahre 1557 von Rom nach Bayern zurückkehrte, wurden mit ihm mehrere Brüder von Loreto nach Deutschland gesandt (*Braunsberger* II, 100). Vielleicht haben gerade diese Brüder ihn veranlaſst, die lauretanische Litanei in Deutschland bekannt zu machen.

Thatsächlich wurde bald nachher in einigen Jesuitencollegien, denen Canisius als Provincial vorstand, die lauretanische Litanei eingeführt. So begann man im Jahre 1560 zu Prag an den Vorabenden der Festtage diese Litanei zu singen, Canisio Provinciali probante, wie ein Geschichtschreiber des Ordens meldet (bei *Braunsberger* III, 760). Es handelt sich wohl auch um die lauretanische Litanei im folgenden Berichte vom 1. September 1561 aus dem Wiener Jesuitencollegium: Cantabantur antea laetaniae, diebus quidem Dominicis et festis post Vesperas, Sabbatinis vero atque Sanctorum vigiliis ante nocturnam Salutationem Angelicam, eandem ob causam praecipue (d. h. wegen des Concils), quod etiam nunc non sine aug-

mento fervoris Christiani populi observatur. Sed tamen visum hoc tempore fuit . . R. P. Provinciali, qui tunc forte pro more visitaturus collegium hoc nostrum aderat, ut die Lunae post rem sacram . . hoc idem ad destinatum aliquod tempus fieret (*Braunsberger* III, 759). Man könnte hier allerdings auch an die Allerheiligenlitanei denken; der Umstand aber, daſs die Litanei insbesondere auch an den Samstagen und den Vorabenden der Feste gesungen wurde, läſst darauf schließen, daſs es sich um die lauretanische Litanei handelt. Hatte doch der Herausgeber der ‚Ordnung der Litanei' 1558 den Wunsch ausgesprochen, es möge die Litanei ‚alle Samstage und insonderheit auf Unser Frauen Feste oder Abende . . nach der Complet oder Ave Maria Zeit gehalten werden'. Auch im Trierer Jesuitencollegium wurde bereits im Jahre 1562 die lauretanische Litanei gesungen, wie sich aus dem Berichte ergibt, der von dort am 1. Januar 1563 an den General abgesandt worden ist: Nonnunquam vesperae solennes ac summum sacrum musico cantu et organis decantantur; interim *lethaniae, quas Lauretanas vocant*, scholasticis nostris, e quibus multi barbati sunt, in hoc operam suam haud illibenter conferentibus, quae res vel eo maiori omnibus admirationi est, quod in nullo hic collegiali templo, ne in ipso quidem metropolitano, ullus musico concentui locus fuerit. Bei J. Hansen, Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens. Bonn 1896. S. 453.

Wie sehr sich die Jesuiten die Einführung der lauretanischen Litanei angelegen sein ließen, ergibt sich auch aus folgendem Berichte vom 29. October 1576 über das Collegium in Ingolstadt: ‚Ainer aus den unsern hat ainen gaistlichen dahin bewegt und vermanet, das er unser lieben frawen Letaney, wie sie zu Laureta gesungen wirt, alhie in unser frawen Pfarrkirchen gestifft und aufgesetzt hat, daſs sie nemlich alle acht tag ain mal und ewiglich gesungen werden soll, welcher gottsellige brauch also mit grossem trosst der burger one underlaß gehalten wirdt'[1]).

Im deutschen Gebetbuch des seligen Canisius von 1560, 1563 usw. kommt die lauretanische Litanei nicht vor; dagegen steht sie in seinem lateinischen Gebetbuche: Manuale Catholicorum in usum pie precandi collectum. Ingolstadii 1587. p. 398 sqq. Von Interesse ist, was Franz

---

[1]) Mitgetheilt von Lucian Pfleger, aus dem Münchener Reichsarchiv, Iesuitica in genere, 82a, mit der Aufschrift: Annales societatis Iesu ab 1573—1579. fol. 240.

Coster am Anfang des 17. Jahrhunderts über die lauretanische Litanei mittheilt. In einer seiner Schriften (Manualis sodalitatis b. Virginis Mariae, auctore Fr. Costero, Auctarium. Coloniae 1616. p. 94) bemerkt er vor dem Abdrucke der lauretanischen Litanei: Circa litanias b. Virginis notandum est, abhinc annis aliquot viros nonnullos religiosos convenisse, ut eas pro se invicem recitarent pro felici morte . . obtinenda; his se iunxerunt in Italia, Hispania, India, Gallia permulti ad 16 aut 17 millia. Am Schlusse der Litanei finden sich bei Coster dieselben Gebete, die heute noch in vielen deutschen Gebetbüchern stehen: zuerst das Sub tuum praesidium, dann Ora pro nobis etc., mit der Oration Gratiam tuam, endlich Ora pro nobis beatissime Ioseph, mit der Oration Sanctissimae genitricis tuae.

München. N. Paulus.

Todestag des seligen Gamelbert. Zum 27. Januar bringen die Acta Sanctorum (Januarii tomus II., Antverpiae MDCXLIII) von pag. 783—787 die schöne Legende: ,De S. Gamelberto', Pfarrer von Michaelsbuch in Niederbayern, der im 8. Jahrhundert lebte und starb. Als Tag seines Hinscheidens wird nach einer Karthäuser Handschrift[1]) der 27. Januar angegeben, wenn auch nach Wolfgang Selender der 17. Januar angedeutet wird[2]).

Wegen des Ansehens der ,Acta Sanctorum' gieng der 27. Januar fast in alle nachfolgenden Legenden und in sonstige Bücher über. Einige wenige Schriften seien davon erwähnt. ,Thesaurus parochorum, Benedicto Papae XIII. a Joanne Marangoni presbytero Vicentino . . dicatus (Tomus primus, Coloniae Munatianae 1733)', führt im ,Kalendarium parochorum sanctorum' zum 17. Januar ,S. Gamelbertus Michelbuch in Bavaria Conf.' an. Derselbe Tag wird beibehalten in der deutschen Bearbeitung: ,Legend der Heiligen Betriner

[1]) ,Asseruatur in Carthusia Coloniensi MS codex, cuius titulus est: Antiquitates selectae de vitis Sanctorum ex MSS. Carthusiae Gamnicensis in Thuringia opera F. Jacobi Bilagii Erfordensis Carthusiani. Hinc nobis S. Gamelberti vitam descripsit Joannes Gamansius noster'.

[2]) ,Eius natalis, vt habet MS. vita, agitur VI. Kal. Februarii, vt Wolfgangus Selender, XVI. Kal. Februarii'.



das ist Lebens-Beschreibung der Wenigen, welche in dem .. Petriner oder sogenannten Welt-Priester-Stand .. heilig gelebet, mit herrlichen Wunder-Zeichen geleuchtet .. auch derentwegen von der Christ-Katholischen Kirche als Heilige verehret werden. Zusammengetragen durch .. Martinum Weißbacher. Erster Theil. Augspurg 1737'. Das nämliche Datum gibt das Werk: ,Leben der Väter und Märtyrer nebst andern vorzüglichen Heiligen von Alban Butler. Nach der französischen Übersetzung von Godescard für Deutschland bearbeitet von Räß und Weis'. Im 19. Band (Mainz 1826) heißt es: ,27. Jäner. der heil. Gamelbert, Priester in Baiern .. Er entschlief in Gott den 27. Jäner um das Jahr 800' (Seite 243). Auch ein Einzelblatt, Gamelbert darstellend (Holzschnitt nach der Mitte des 19. Jahrhunderts, ohne Angabe der Zeit, des Ortes und des Künstlers), hat auf der Rückseite des Bildes die Legende: ,Am 27. Jänner .. Er starb am 27. Jänner ums Jahr 800'. Ebenso schreibt Adalbert Müller in seinem Buche: ,Allgemeines Martyrologium oder vollständiger Heiligenkalender (Regensburg 1860)' S. 31: ,Am 27. Jänner .. Der heil. Gamelbertus, Pfarrherr zu Michelsbuch' usw. Besonders verbreitete den 27. Januar das: ,Vollständige Heiligen-Lexikon von Joh. Ev. Stadler' (2. Band Augsburg 1861, S. 351 und 352). Ferner bringen die: ,Charactéristiques des Saints dans l'art populaire énumérées et expliquées par le P. Ch. Cahier de la Compagnie de Jésus (Tome premier, A—F, Paris 1867)' diesen Tag, indem sie pag. 119 sagen: ,Saint Gamelbert, curé de Michaelsbuch dans la basse Bavière, 27. janvier' etc. Ich reihe an: ,Répertoire de sources Historiques du Moyen Age par Ulysse Chevalier (Paris MDCCCLXXVII—XXXVI)', welches Werk auf p. 803 bemerkt: ,Gamelbert (st), curé de Michelsberg' (statt Michaelsbuch), ,(Bavière), + VIIIe s. janv. 27'. Ich schließe mit den Analecta Bollandiana (Tomus XVII, Bruxelles 1898), in denen zum 27. Januar verschiedene Vitae des ,S. Gamulberti conf.' besprochen werden.

Aber diese weite und außerhalb Altbayerns fast allgemeine Verbreitung des 27. Januar als Sterbetages des seligen Gamelbert hat weder eine Begründung in den ältesten Handschriften noch in der steten Überlieferung und Festesfeier an seinem Geburts- und Sterbeort. Der richtige Tag ist der 17. Januar.

I. Wenden wir uns zuerst zu den Codices.

Da Gamelbert der geistige Vater des seligen Utto, ersten Abtes des nur zwei Stunden entfernten Benedictinerklosters Metten, war, so

sind sicherlich die ersten Aufzeichnungen über Gamelbert und sein Wirken von Mönchen dieser nahen Abtei gemacht worden. Aber die Nachrichten sind durch die verwüstenden Einfälle der Ungarn im 10. Jahrhundert und durch den furchtbaren Brand, welcher im Jahre 1236 das Kloster gänzlich zerstörte, zugrunde gegangen. Es fließen daher für die früheste Zeit bloß fremde Quellen.

Als älteste Urkunde erscheint die Pergamenthandschrift ‚N. 87, der Bibliothek des Domcapitels zu Verona, welche am Ende des 10. Jahrhunderts und zwar in Regensburg gefertigt wurde. Sie enthält auf fol. 4a—9b das von erster Hand geschriebene Calendarium. Wie die Überschrift: ‚In nomine Domini incipit martyrologium' beweist, zeigt es sich als ein Martyrologium abbreviatum; die Auswahl der Namen des Martyrologiums machte dasselbe aber zu einem Regensburger, beziehungsweise Emmeramer Kirchenkalender aus der Zeit des heiligen Bischofs Wolfgang (972—994). Da lesen wir zum 17. Januar: ‚XVI. Kal. Feb. S. Antonii monachi. Gamalberti conf.'

Dasselbe Datum ist eingetragen in den *Codex* der Münchener Hof- und Staatsbibliothek — 18100 (Teg. 100) membr. 2° s. XI' — welcher aus der Benedictinerabtei Tegernsee stammt und dem Anfange des 11. Jahrhunderts angehört. Näherhin ist das Jahr 1009 die Entstehungszeit der Handschrift. Auf fol. 2b — nicht erst ‚fol. 3', wie im ‚Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis' zu lesen ist — beginnt das Kalendarium. Zum 17. Januar werden genannt: ‚XVI. K. S. Antonii abb. Speusippi et Melesippi. Leonille. Jonille. Neon Turbon. Gamulperti conf.'

Die gleiche Angabe hat der ebenfalls aus Tegernsee stammende *Codex* Lat. der Münchener Staatsbibliothek: ‚18625 (Teg. 625) membr. 4° s. XI'. Fol. 28—35 bringen die ‚Vita S. Gamulperti confessoris' nebst wunderbaren Vorgängen nach seinem Tode. Fol. 34b wird berichtet: Gamulbert ‚fecit confessionem et sacramenti diuini suscipiens communionem ad illum hilari mente XVI. Kl. Februarii migrauit'.

Das nämliche Datum überliefert *Cod.* Lat. ‚14031 (Em. A 31) membr. in 2° mai. s. XI.' der Münchener Staatsbibliothek, enthaltend: ‚Vitae et passiones Sanctorum'. Auf Blatt 77b lauten die Worte in gleicher Weise: Gamelbert ‚fecit confessionem et sacramenti diuini suscipiens communionem ad illum hilari mente X (dann vorne) VI Kl. Feb. migrauit'. Diese Emmeramer Handschrift, welche freilich den richtigen Todestag übermittelt, wurde meines Erachtens die

Ursache für die falsche Bezeichnung des Sterbetages. Wie soeben von mir angedeutet, steht am Schlusse der Zeile ‚X‘, aber nur schwach, wohl weil dem Schreiber gerade die Tinte ausgieng, vorn jedoch ist kräftig ‚VI‘ geschrieben. Ein Abschreiber der Vita übersah nun das ‚X‘ am Schlusse der Zeile oder dachte sich dasselbe als bedeutungslose Füllung der Zeile; so kam dann ‚VI. Kal. Febr.‘ in nachfolgende Handschriften, und schließlich wurde der 27. Januar häufiger in gedruckten Schriften als der richtige 17. Januar.

Setzen wir zunächst unsere Umschau in Codices fort.

Das richtige Datum geben zwei Münchener Handschriften des ehemaligen Prämonstratenserklosters Windberg, welche dem 12. Jahrhundert zuzuerkennen sind. *Cod.* Lat. ‚1031 (Windb. 55) membr. s. XII.‘ bringt auf fol. 9 die Angabe: ‚XVI. K. feb. . . Item hamelperti presbyteri‘.

Der andere *Codex* Latinus manuscriptus ‚22 240 (Windberg 40) membr. 2° s. XII.‘ erwähnt sogar zweimal den 17. Januar. Im ‚Breviarium huius libri‘ heißt es zum ‚XVI. K. feb.‘: ‚gamulperti confessoris‘, und auf Blatt 87b lesen wir: ‚hilari mente XVI. Kl. febrvarii migrauit‘.

Dem 12. Jahrhundert gehört eine Handschrift mit dem Collectivtitel ‚*Legendarium*‘ des österreichischen Benedictinerstiftes Admont (in Steiermark) an, welche bezeichnet ist: N. 393 membr. saec. XII‘. Dieser Codex bewahrt das richtige Datum, denn auf Blatt 88b lauten die Worte (wie früher): ‚ad illum hylari mente xVI Kl. Feb. migrauit‘.

Das falsche Datum — 27. Januar — begegnet uns zum erstenmale in anderen österreichischen Handschriften: zu Heiligenkreuz (11. fol. 78. 12. Jahrhundert), zu Lilienfeld (58 fol. 90. 13. Jahrh.), zu Zwettl (vgl. Analecta Bollandiana, Tom. XVII., Bruxelles 1898), zu Melk (F. 8 fol. 170. 13. Jahrh.) sowie im Admonter Codex N. 25 membr. saec. XIII‘ (auf der ersten Spalte von Blatt 106b): ‚hylari mente VIto Kl. feb. migŭit‘. Durch ein Übersehen im jetzigen Cod. Lat. 14031 (Blatt 77b) der Münchener Staatsbibliothek scheint der Fehler entstanden zu sein; ein Abschreiber übersah das römische ‚X‘ am Ende der Zeile; der Irrthum des 27. Januar wanderte nach Österreich und zu Karthäusern nach Norddeutschland. Der falschen Angabe schlossen sich im 17. Jahrhundert die Bollandisten an.

Jedoch behalten die bayrischen Handschriften die alte Überlieferung bei. So bringt der ehemalige Regensburger, nunmehrige Münchener *Codex* Lat. 14724 (Em. G. 108) (membr. et chart. misc. in 4°),

auf f. 1 (membr. s. XIV) das ‚Calendarium ecclesiasticum secundum ritum monasterii S. Emer.‘ und führt zum 17. Januar an: ‚Antonii abbatis. Gamulperti confessoris‘.

Ebenso bewahrt diesen Tag der frühere Windberger, jetzige Münchener *Codex:* .22 256 (Windberg 56) membr. 2°. s. XV‘. Auf fol. 8b dieses ‚Martyrologium‘ ist der Tag des ‚Gamelperti presbyteri‘ auf den ‚XVI. Kl. Februarii‘ angesetzt.

Auch in gedruckten Büchern erscheint die richtige Überlieferung. So meldet i. J. 1624 ‚Bavariae sanctae volumen altervm.. Maximiliano dicatum a Matthaeo Radero (Monachii CIOIOXXIV) (neuaufgelegt 1704) pag. 122: Gamelbertus ‚beatam animam per manus Angelorum in superas transmisit sedes XVI. Calend. Febr.‘

Erst seit dem Jahre 1643, in welchem die Acta Sanctorum zum 27. Januar die Legende des Gamelbert ‚ex MS codice Carthusiae Coloniensis‘ veröffentlichten, verbreitete sich das Versehen eines Abschreibers der Emmeramer Vita des seligen Gamelbert in der gedruckten Literatur. Für das richtige Datum — den 17. Januar — steht aber ein die gesammte Tradition des Benedictinerklosters Metten, welche in Handschriften oder Drucken erhalten ist.

II. Ausschlaggebend für den 17. Januar ist die Tradition an dem Orte des Lebens und Wirkens des seligen Gamelbert. Seit unvordenklichen Zeiten wird im Pfarrdorfe Michaelsbuch sein Fest durch Predigt, Brotweihe und Hochamt gefeiert. Die Verkündbücher der Pfarrkirche Michaelsbuch und der Filialkirche Rettenbach, welche seit der Mitte des 18. Jahrhunderts noch vorhanden sind, natürlich aber sich auf die älteren Handschriften stützen, bekunden deutlich und ununterbrochen die Festesfeier am 17. Januar. So wurde laut ‚Verkündt-Büechl für die Pfarr Michaelsbuch mit beigefiegten Anmerkhungen aller gewöhnlichen, ordinarii und extraordinarii Verrichtungen‘ im Jahre 1752 verkündet: ‚17. Januar. Das Fest des hl. Priesters und Beichtigers Gamelberti, gewesten Pfarrers allhier — wird demnach der Gottesdienst umb halbe 9 Uhr den Anfang nehmen; nach Vollendtung dessen aber die unter den Nahmen des hl. Gamelberti benedicirte[1]) Spennt ausgetheilet: auch um 6 Uhr eine Frühmess gelesen wirdt‘. Entsprechend lautet die Verkündigung in der Filiale Rettenbach; zB. 17ma daß Fest deß hl. Prie-

[1]) Das alte Weihegebet, nach dem noch heutigen Tages die Segnung der vom Volke gebrachten Brote nach der Predigt vorgenommen wird, dürfte viele interessieren; es möge daher hier eine Stelle finden, zumal es noch nie-

sters und Beichtigers Gamelberti, gewesen Pfarrers zu Michaelsbuch. Würd allda feuerlichst celebriert und in der ganzen Pfaar der Tag gefeiert: hienach wird auch der Gottesdienst zu Michae. umb halbe 9 Uhr ihrn Anfang nehmen; nach Vollendung dessen die unter dem Nahmen des hl. Gamelberti benedicirte Spennt ausgetheillet[1]); umb 6 Uhr ein hl. Frühmeß gelesen wird. Allhie wird nichts gehalten'.

Aus vorstehender Erörterung geht unzweifelhaft hervor, daſs als der Sterbetag, bezw. der Festtag des seligen Gamelbert der 17. Januar zu bezeichnen ist. Möge das richtige Datum in künftigen Legenden zu lesen sein.

Regensburg. A. Weber.

---

mals gedruckt worden ist. Auf Seite 129 jenes ‚Ritualbüchleins' vom Jahre 1752 ist zu lesen: ‚Benedictio panis in festo B. Gamelberti.

℣ Adiutorium

℣ Domine, exaudi

℣ Dominus

Oremus.

Domine Jesu Christe, benedicere dignare hunc panem, sicut benedixisti quinque panes in deserto, ut sit omnibus sumentibus salus mentis et corporis atque contra morbos et universas insidias diaboli remedium efficax. Benedic igitur, Domine, et sanctifica panes istos dextra tua sancta, quos ego sacerdos tuus in Nomine tuo et in Nomine beati Gamelberti, presbyteri ac olim huius loci parochi, exorcizo, benedico et sanctifico. Et sicut S. Elias Propheta benedixit farinam in hydria viduae, et comedit ex ea in tempore famis: sic et ego hunc panem in Nomine tuo et in honorem beati Gamulberti benedico et creaturae tuae trado, ut accipiat et comedat ex eo ad eradicandum a corpore suo omne maleficium, incantationem, ligamen, signum, phyltrum et omne opus diabolicum: necnon ipsosmet daemones et maleficos omnemque febrem et qualemcunque naturalem aegritudinem, qua premitur. O Domine Jesu Christe, qui es lapis natus in Belleem, panis vitae et aeternae salutis: benedic et sanctifica hunc panem, quem ego per Nomen sanctum tuum benedico et sanctifico etc. Aspergantur panes'.

[1]) Auf Kosten der ‚Pfarrkirch' wurde ‚semmelbrodt' geweiht, diese Brote wurden an bestimmte Persönlichkeiten vertheilt; so bekam der Abt von Metten 6, der Präfect von Natternberg 12, der Michaelsbucher ‚Schulmaister' 9, der Rettenbacher 6 usw. Außerdem brachten die Leute eigenes Brot zur Segnung.

Zur neueren kirchenrechtlichen Literatur. Es ist freudig zu begrüßen, dass in den letzten Jahren das kirchenrechtliche Gebiet katholischerseits so eifrige Pflege gefunden. Von größeren Werken und Abhandlungen in Fachzeitschriften ganz abgesehen, soll das Augenmerk im Folgenden auf mehrere Arbeiten monographischer Natur gelenkt werden, wie das in dieser Zeitschrift schon wiederholt geschehen ist (Jahrg. 1900, S. 762—767; Jahrg. 1901, S. 169—173).

I. Wer galt in der vornicänischen Kirche als irregulär? Auf diese Frage gibt zum erstenmale Dr. Camill Richert eine eingehendere, aus den Quellen geschöpfte Antwort in seiner kirchenrechtlichen Untersuchung: ‚Die Anfänge der Irregularitäten bis zum ersten allgemeinen Concil von Nicäa‘ (‚Straßburger Theologische Studien‘ IV. B. 3. Heft. Freiburg i. B. Herdersche Verlagshandlung. S. X + 116). Zwar hat Thomassin in seinem classischen Werk Vetus et nova Ecclesiae disciplina (tom. II. lib. I. cap. LVI. sq.) auch einen Tractat über die Irregularitäten in den fünf ersten Jahrhunderten; doch muss derselbe als unvollständig bezeichnet werden. Probst bietet andererseits in seinem Buch ‚Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten‘ (S. 65 ff.) nur eine knappe Zusammenstellung der Irregularitäten in jener Zeit. Noch jüngst konnte darum Stiegler (Dispensation &c. S. 73 N. 3) schreiben: ‚Eine geschichtliche Darstellung der Irregularitäten während der drei ersten Jahrhunderte gibt es noch nicht‘. Diese Lücke hat Dr. R. glücklich ausgefüllt.

In der Einleitung (S. 1—13) gibt sich eine wahrhaft ideale Auffassung des geistlichen Standes kund — die übrigens ganz in Harmonie steht mit den Anforderungen, welche ein hl. Paulus und die großen Männer der Kirche in jener Zeit an die Diener des Altares gestellt. Für die Gruppierung der Weihehindernisse — das Wort Irregularität gehört einer viel späteren Zeit an — sind dem Verfasser zwei Momente maßgebend: erstlich die Würde und Erhabenheit des geistlichen Amtes, womit sittlich-religiöse und geistige Mängel unvereinbar sind; sodann die wirksame Ausübung des geistlichen Amtes, welche verhindert wird durch körperliche Gebrechen, sowie solche äußere Lebensverhältnisse, die eine Vernachlässigung oder Herabwürdigung desselben leicht veranlassen. Die Kirche der ersten Jahrhunderte kennt — den defectus natalium vielleicht ausgenommen — ungefähr dieselben Irregularitäten, wie das neueste kirchliche Recht; eine Erscheinung, welche auf wenigen Gebieten der kirchlichen Disciplin in so auffälliger Weise hervortritt und ein interessanter Beleg dafür ist, dass

die Auffassung der Kirche über die Würde des geistlichen Standes jederzeit dieselbe war und blieb. Die Resultate, zu welchen R. in seiner Untersuchung gelangt, müssen im allgemeinen als gesichert angesehen werden, denn sie gründen sich auf solide Quellen. Für jede seiner Ansichten wird der Herr Verfasser nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen. So wäre zB. eine Begründung der Ansicht, dass auch für geheime schwere Vergehen öffentliche Buße gefordert wurde, wenigstens wünschenswert gewesen (S. 21). Gegenüber Augustins Auffassung, das eigene Seelenheil der Gefallenen habe den Grund für die Aufstellung des Weihehindernisses der öffentlichen Buße gebildet, erhebt R. wohl begründete Zweifel (S. 22—24). Sehr überzeugend ist der Nachweis, dass und warum auch materielle Häretiker vom Clerus ausgeschlossen blieben (S. 34—39). Den Grund, warum jene, ‚welche ohne Schuld Kliniker geworden waren', als irregulär betrachtet wurden, sucht R. darin, dass ‚man eben an der Freiwilligkeit ihres Entschlusses, die Taufe zu empfangen, zweifeln konnte', weshalb ‚die Frage offen' blieb, ‚ob ihre Bekehrung an Wert derjenigen gleichkomme, welche frei von dem Drucke einer drohenden Gefahr vor sich gieng' (S. 62). Die ‚Unsitte, . . aus unedlen . . Motiven den Empfang der Taufe bis zu einer schweren Krankheit' hinauszuschieben, dürfte . . ‚frühestens nach der Mitte des dritten Jahrhunderts aufgekommen sein' (S. 60. 61).

Richerts Untersuchung ist eine wertvolle Bereicherung der canonistischen Literatur und reiht sich würdig an die bis jetzt erschienenen Publicationen der Straßburger Theol. Studien an.

II. Weil eine rechtsgeschichtliche Bearbeitung des simonistischen Unwesens bis jetzt noch nicht vorlag, ist die canonistische Studie: ‚Die Simonie' von A. Leinz, Dr. beider Rechte, Divisionspfarrer (Herder'sche Verlagshandlung. Freiburg i. B. 1902. S. VII + 154), freudig zu begrüßen, wenn auch gleich bemerkt werden muss, dass für mehrere Partien eine noch viel ausführlichere Entwicklung und Darstellung mit Grund gewünscht werden dürfte; so beispielsweise über Simonie im Investiturstreit, über die Giltigkeit simonistisch empfangener Weihen, speciell Giltigkeit der Weihe simonistischer Bischöfe. Als grundlegend darf ‚die geschichtliche Entwicklung des Begriffes der Simonie' (S. 1—39) betrachtet werden; dieselbe ist ebenso interessant als lehrreich; selten hat Referent die Entwicklung einer kirchenrechtlichen Materie so anschaulich dargestellt gefunden wie im vorliegenden Fall. Das zwar einfache aber höchst crasse Giftkorn, das Simon der Zauberer gesäet, entfaltete sich im Laufe von rund 15 Jahrhunderten zu einem weitverzeigten Gift-

baum mit unzähligen Ästen und Zweiglein, bis es in der simonia confidentialis gleichsam seinen Abschluss fand: ‚Es ist eben im Begriff der Simonie zum ursprünglichen bonum supernaturale das weitere Moment des naturale supernaturali annexum und zur Simonie göttlichen Rechtes das sehr ausgedehnte Gebiet der simonia iuris humani sive ecclesiastici hinzugekommen, wodurch sich derselbe sowohl formell als materiell, nach Inhalt und Umfang in einzig dastehender Weise entfaltet hat‘ (S. 39). So erfinderisch aber menschliche Habgier und Ehrsucht — auch in den Dienern der Kirche — war, um neue Schlupfwinkel für dieses Laster zu suchen, ebenso unermüdlich und unbestechlich erwies sich die Kirche, dasselbe aus allen seinen Positionen zu vertreiben. Dieser energische, unnachsichtliche Kampf gegen dieses Laster bildet ein glänzendes Blatt im Ehrenkranz der Kirche.

An die geschichtliche Entwicklung des Begriffes der Simonie schließt sich ganz logisch die Begriffsbestimmung, Eintheilung, Würdigung und Bestrafung der Simonie (speciell im Simonieprocess und in der Restitution aus Simonie), womit der ‚allgemeine Theil‘ seinen Abschluss findet (S. 40—91). Im speciellen Theil kommen die verschiedenen Arten von Simonie: simonia in ordine, in iurisdictione, in beneficiis, in ingressu religionis, die simonia confidentialis und das mercimonium stipendiorum nach den früher angedeuteten Rücksichten zur Behandlung (S. 92—154).

L. behandelt seinen Gegenstand objectiv und gründlich. Wo immer möglich, beruft er sich auf die klaren Aussprüche des kirchlichen Rechtes, auf wohlbegründete Urtheile angesehener, namentlich älterer Kirchenrechtslehrer, wahrt sich aber in zweifelhaften, controversen Fragen ein hohes Maß von Selbständigkeit, ohne dabei in Willkür zu verfallen. Wohl werden manche seiner Ansichten Widerspruch hervorrufen, doch wird kein Recensent dem Verfasser vielfach bekundeten juristischen Scharfsinn absprechen können.

L. stellt — wenigstens formell, eine neue Definition für Simonie auf: ‚die geäußerte Absicht, über ein bonum supernaturale resp. solchem annexes naturale für ein natürliches Gut, oder dem Kirchengesetz zuwider rechtsverbindlich verfügen zu wollen‘ (S. 40). Gegen die seit der Glosse so ziemlich allgemein in Übung gekommene Begriffsbestimmung der Simonie: ‚studiosa voluntas emendi aut vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum‘ lassen sich mit Recht Einwendungen erheben; ob aber alle vom Verfasser gemachten begründet sind, möchte Ref. bezweifeln. L. glaubt, dass aus den termini vendere et emere

zweiseitige Willensäußerung geschlossen werden müsse, hat aber übersehen, dass in der Definition nur eine *studiosa voluntas* emendi gefordert ist, welche im praktischen Leben unzähligemale vorhanden ist ohne ‚zweiseitige Willensäußerung'. Der Ausdruck supernaturalis ist richtiger als jener ‚spiritualis'; aber es hätte doch bemerkt werden sollen, dass spiritualis in diesem Fall eben nur im Sinn von supernaturalis verstanden wurde und wird. Nachdem die Definition der Glosse durch die beigefügten Erklärungen vor Missdeutungen gesichert war, möchte Ref. dieselbe nicht ohne die wichtigsten Gründe beseitigt wissen, da sie altehrwürdig ist durch ihren Gebrauch in den kirchlichen Rechtsquellen, im Munde der Päpste (zB. Innocenz III., C. 34. X (V, 3), und der hervorragendsten Theologen, zB. eines Thomas von Aquin (Summa theol. II. II. q. 100).

Will man aber schon um jeden Preis eine neue Definition, so sollte sie nicht so geschraubt sein, wie die vom Verfasser (S. 40) aufgestellte. Dass irgend ein ‚Pactum' nicht wesentlich zum Verbrechen der Simonie nothwendig ist, beweist L. überzeugend (S. 47). Der Ausdruck ‚Christenlehre' (S. 48) kann leicht zu Missverständnissen Anlass geben. In der Controverse, ob die für die Simonia confidentialis mixta verhängten Strafen eintreten, wenn das übernatürliche Gut zwar schon gespendet ist, mit der Leistung des natürlichen aber noch nicht begonnen wurde, entscheidet sich L. für die verneinende Ansicht (S. 73—76) und beruft sich hierbei auf die Rechtsgrundsätze: in obscuris minimum est sequendum et in poenis benignior interpretatio facienda' (S. 73). In anderen Fällen pflichtet L. nicht selten der strengeren Meinung bei. Wenn St. Alphons die Ansicht, dass die Simonie kirchlichen Rechts (im Gegensatz zur Simonie göttlichen Rechtes) wahrscheinlicher Weise den kirchlichen Censuren nicht unterworfen sei (außer es werde ausdrücklich im Gesetze bestimmt), für praktisch sicher hinstellt, so spricht sich L. aufs entschiedenste zugunsten der strengeren Meinung aus (S. 60). Ebenso pflichtet er der Ansicht bei, dass bei confidentieller Simonie für das Eintreten der Straffolgen nicht erforderlich ist, dass der Empfänger des Beneficiums die Absicht habe, der ihm bekannten Erwartung des anderen Theiles zu entsprechen; es genügt vielmehr, dass der Beneficiumsempfänger die simonistische Absicht des Gebers erkenne (S. 131 f.).

Das mit Censur bedrohte ‚Sammeln' von Messstipendien (Constit. Apostol. Sedis, Excommunication. simpliciter S. Pontifici reservata Nr. 12) verlangt nach L. nicht mehrere oder viele Personen, von denen

die Stipendien bezogen werden, sondern es genügt ‚eine einzige gute Quelle‘ (S. 150); auch braucht es sich dabei nicht ‚um reichlichen Gewinn‘ zu handeln (S. 150. 151); in diese Strafe sind nicht bloß Manual- sondern auch Stift-Messen einbezogen (S. 151), und es ist hinsichtlich der Strafe einerlei, ob die Stipendien-Collecten an einem fremden oder an demselben Orte gewinnreich abgesetzt werden (151). Nicht berücksichtigt wurden bei den Ausführungen auf S. 153. 154 die Entscheidung der S. Cong. Ep. et Regul. vom 21. November 1898, sowie das Decret vom 24. April 1875. Das S. 153 citierte Decret ist am 31., nicht 13. August 1874 vom Papst approbiert worden. Zu der von L. gegebenen Erklärung von c. 5. C. 1. q. 3 u. c. 27 X (V, 3) (S. 73/4) wäre zu bemerken, dass schon die (Rechts-) Ungiltigkeit von Weihen und Wahlen als Strafe, und zwar als sehr empfindliche angesehen werden kann. Die Gesetzesstellen und Aussprüche, welche simonistisch ertheilte Weihen für ungiltig erklären, werden dahin interpretiert, dass sie ‚eben nicht von der inneren, sacramentalen Giltigkeit und Wirkung des Weiheactes, sondern von den damals noch mit ihm verbundenen rechtlichen Folgen . . zu verstehen‘ seien (S. 79). Über die Stellung, welche Petrus Damiani und Leo IX. auf der Synode von 1049 zu dieser Frage eingenommen, handelt L. auf S. 93. Dass eine nachweisbar simonistisch vorgenommene Papstwahl giltig sei, wie S. 80 behauptet wird, ist seit der Verfügung Julius II. unhaltbar. Das Concil von Chalcedon fand 451, nicht 461 statt (S. 14). Die Synode von Braga wurde 572, nicht 506 abgehalten (S. 11). Auf S. 69 wird Gregor d. Gr. mit Gregor VII. verwechselt. Nicht selten hätten Fremdwörter, zB. ‚privieren‘ leicht vermieden werden können. Dass der verdienstvollen Schrift weder ein Literatur- noch ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis beigegeben ist, muss bedauert werden. Bei Citaten würde das ‚l. c.‘ viel besser durch genauere Angabe des Titels des betreffenden Werkes ersetzt; will man nämlich Citate prüfen oder nachschlagen, so muss man oft viele Seiten entlang die Citate verfolgen. Möge uns der Verfasser, der seine tüchtige Befähigung für canonistische Studien nachgewiesen hat, bald durch weitere Arbeiten erfreuen.

III. Aloysius Trombetta, Lehrer des Kirchenrechtes im Seminar zu Sorrent, will in seiner Abhandlung ‚*De Juribus et Privilegiis Doctorum ecclesiasticorum*‘ (Surrenti 1900, p. 37) den goldenen Mittelweg wandeln zwischen einseitiger Überschätzung und Missachtung der Rechtsame, welche der kirchliche Doctorgrad verleiht. Zunächst werden

die Privilegien ins Auge gefasst, welche mit dem kirchlichen Doctorgrad im allgemeinen verbunden sind (Ehrenvorrang, ius docendi, ius annuli, ius Bireti quadricuspidis), sodann im einzelnen die Vorrechte, welche dem Doctorgrad in der Theologie, in beiden Rechten oder im Kirchenrecht allein, in der Theologie und Kirchenrecht zukommen.

Die Zusammenstellung ist klar und übersichtlich, wenn auch keineswegs erschöpfend. Von einer geschichtlichen Entwicklung ist keine Rede, ein Mangel, der sich bisweilen stark fühlbar macht, weil nicht immer genügend das einstmals und nunmehr zu Recht Bestehende von einander geschieden erscheint. Über außeritalienische Verhältnisse, speciell österreichische und deutsche, scheint der Verfasser nicht orientiert zu sein, sowie er auch in der einschlägigen Literatur wenig bewandert ist. Er klagt beispielsweise über die Schwierigkeit, welche seine Arbeit ihm bereitet, ‚quod nemo adhuc iura ista Doctorum et privilegia nunc vigentia, data opera, illustraverit' (S. 4); dass zB. Itter ‚de honoribus sive gradibus academicis', Halbritter ‚de doctorum privilegiis', Bartolini ‚de honoribus doctoralibus in Theolog.', Leander ‚de privilegiis doctorum' geschrieben, ist ihm leider unbekannt geblieben. Die Definition des kirchlichen Doctors (S. 5), wo dessen Creierung von einer ‚Ecclesiastica *Universitas*' gefordert wird, harmoniert auch mit dem nicht, was später (S. 7 erste Zeile) vom Verfasser selbst richtig behauptet wird. Zur Behauptung ‚Spurii et illegitimi a plerisque Europae Universitatibus excluduntur (S. 8 n. 10) darf man wohl ein großes Fragezeichen machen.

In der apodictischen Behauptung ‚ad beneficia Archidiaconalia evehi non possunt . . quam Doctores . .' ist der einschränkenden Forderung des Concils von Trient ‚ubi fieri poterit' (Sess. 24 c. 12 de ref.) nicht genügend Rechnung getragen. Die Redewendungen wie Ecclesia vult clericos doctos non asinos ferratos' (S. 23) sind keine Zierde für die sonst ruhig und würdevoll geschriebene Abhandlung.

IV. Die Incorporation von Kirchenämtern mit besonderer Berücksichtigung von Österreich von Dr. Heinrich Schueller. Wien 1900. Manz'sche Buchhandlung. X + 107 S.

Ziel dieser Erstlingsarbeit war: ‚Das Institut der Incorporation vom öffentlich-rechtlichen Gesichtspunkte aus zu betrachten, nachdem dessen privatrechtliche Beziehungen bereits in anderen Darstellungen eingehende Würdigung erfahren haben'. Mancher Leser dürfte aus der Lectüre dieser Schrift fast den Eindruck gewinnen, als

biete dieselbe eine begeisterte Darstellung der Ordensentwicklung. Darum muss man, um den Titel einigermaßen zu begreifen und zu rechtfertigen, das nähere Ziel des Autors im Auge behalten, der ‚das Institut der Incorporation .. nicht losgelöst für sich, sondern als Theilerscheinung jener allgemeinen Mönchsbegünstigung, welche seit dem 6. Jahrhundert das ganze Abendland beherrschte' betrachtet wissen will (Vorwort S. IX). Trotz dieser einschränkenden Bemerkung des Verfassers wäre für den Inhalt dieser Schrift besser ein anderer Titel gewählt worden — vielleicht mit einem Beisatz die Überschrift des IV. Capitels ‚allgemeine Begünstigung der Mönche', was beinahe den Totalinhalt bildet (S. 14—106). Der Verfasser scheint das Mangelhafte des von ihm gewählten allgemeinen Titels selbst gefühlt zu haben, da er am Schlusse seiner Arbeit die Bemerkung beifügt: ‚Die Geschichte der Capitel-Incorporationen, sowie die Erörterung der Frage, ob es auch Incorporationen in einzelne Kirchenämter gebe .. behalte ich späteren Publicationen vor' (S. 107). Auch ist es auffallend und ermüdend, dass im langgedehnten IV. Capitel im Texte selbst keine äußerlich hervortretende Gliederung vorgenommen wurde, während eine solche doch in der Inhalts-Übersicht geboten wird.

In der Behandlung des Hauptgegenstandes selbst zeigen sich aufrichtiges Streben nach Objectivität und eine wohlthuende Anerkennung der unleugbaren Verdienste der Orden. Die Auffassung des Verfassers ist charakterisiert in folgendem Satz des Vorwortes: ‚Die Mönche werden als Culturträger des Volkes erscheinen, als Missionäre und Seelsorger .. denen die Könige und Fürsten Heimstätten gewährten, damit sie ihre colonisatorische Kraft im Lande entfalteten und Sitte und Bildung im Volke verbreiteten' (S. IX). Der Verfasser hat aus der einschlägigen gedruckt vorliegenden Literatur mehrfach, wenn auch keineswegs vollständig geschöpft.

Zu bedauern ist die Einleitung (S. 1—4), welche als gänzlich verfehlt bezeichnet werden muss. Hätte Dr. Sch. statt Plank's ‚Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung' und vielleicht auch statt der ‚Kirchengeschichte eines ungenannten Verfassers aus dem Jahre 1790' auch nur die einschlägigen Partien in Phillips Kirchenrecht oder in Thomassins Vetus et nova Ecclesiae disciplina eingesehen, so würde er zu ganz anderen Resultaten, zur richtigen Auffassung dieser grundlegenden Wahrheiten gelangt sein. Ein Glück für die Arbeit ist, dass die Einleitung, welche ‚den Gesichtswinkel geben sollte, unter dem der Verfasser die Entwicklung der Incorporation be-

trachtete' (S. IX), dieselbe thatsächlich nicht sehr beeinflußt hat. Für Klarheit wäre es von großem Vortheil gewesen, wenn der nicht so einfache und leicht verständliche kirchenrechtliche Begriff Incorporation mit seinen Abarten zB. an der Spitze der Abhandlung wäre entwickelt worden.

V. *Le Mariage Religieux* et les procès en nullité. A. Boudinhon Professeur à l'institut catholique de Paris. Paris Lethielleux. 72 S.

Die Ehescheidungsprocesse auf Grund der Ungiltigkeit der Ehe sind vor dem kirchlichen Forum leider keine Seltenheit mehr. Zum Theil sind sie eine natürliche Folge der civilen Ehescheidung. Obenan scheint Frankreich zu stehen, wo denn auch Verdächtigungen, ja Verleumdungen der kirchlichen Behörden gerade aus diesem Grunde eine fast gewöhnliche Erscheinung bilden. Dagegen schrieb der angesehene Canonist Boudinhon schon 1892 einen Artikel in der l'Université catholique de Lyon unter dem Titel ,Les procès en nullité de mariage religieux. Die vorliegende Broschüre ist eine Umarbeitung oder vielmehr Reproduction jenes Artikels. Dem Zwecke gemäß, eine einfache, allgemein verständliche Belehrung über diese Ehescheidungs-Processe zu bieten, und die Anwürfe dagegen zu beleuchten und zu widerlegen, ließ der Verfasser allen wissenschaftlichen Apparat bei Seite, ebenso alle Polemik; er dürfte für Leser von gutem Willen sein im Vorwort ausgesprochenes Ziel erreicht haben. Interessant ist die Mittheilung, daß (abgesehen von der Congregation des hl. Officiums und der Propaganda) im Jahre 1898 bei der Concils-Congregation 23 definitive Urtheile dieser Art ausgesprochen wurden; 17 betrafen nicht-vollzogene Ehen, wobei in 4 Fällen die erbetene Dispens verweigert wurde; 2 Impotenzfälle, 2 Fälle von clandestiner Eheschließung wobei nur in 1 Fall die Ungiltigkeit augesprochen wurde; eine Ehe wurde wegen Furcht und Gewalt, eine andere wegen Verwandtschaft für ungiltig erklärt.

VI. Eine in der Theorie viel umstrittene, in Hinsicht auf die Freizügigkeit in der Gegenwart eminent praktische Frage untersucht Wilhelm Arendt S. J. aufs neue in der Broschüre: De coniugio *clandestine* initio *in loco exempto* a peregrinis, qui in patria decreto Tridentino (cap. Tametsi) subiiciuntur' (Romae 1900, p. 33. Ex bibliotheca Ephemeridis Analecta Ecclesiastica). Mit viel juristischem Scharfsinn legt der Verfasser eine Lanze ein für die Ansicht: ,huiusmodi matrimonia esse quandoque valida, si nempe constiterit contrahentes nullatenus in fraudem legis in loco exempto

nuptias inivisse' (p. 4). Die Hauptschwierigkeit, welche gegen diese Auffassung zu sprechen scheint, die authentische Erklärung Urban VIII. nämlich, löst A. dahin: ‚mentem Urbani VIII... fuisse non quidem ut simpliciter et absolute *personalem* efficeret legem istam irritationis *quin ullam probationis contrariae exceptionem admitteret;* sed in casu quo fraus contra legem, quae in ipso clandestinitatis admisso facto extra territorium Concilio subiectum semper inesse praesumitur, fuerit evidentissima contrarii finis probatione omnino eliminata: in isto casu, inquam, Urbanum voluisse ut praesumptio cederet veritati' (p. 33).

VII. Das große Gebiet der politischen Verwaltung ist in unseren Tagen durch eine Fülle von Gesetzen und Verordnungen geregelt, welche in den officiellen Gesetzes- und Verordnungsblättern in die Öffentlichkeit treten. Trotzdem vermögen dieselben bei der unabsehbaren Mannigfaltigkeit der in der Praxis vorkommenden Einzelfälle nicht alle Zweifel zu lösen, geschweige denn auszuschließen, weshalb es der zur Handhabung der Gesetze berufenen Behörde zukommt, durch eine vernünftige constante Praxis die richtigste Lösung der zweifelhaften Punkte zur Geltung zu bringen, was in sogenannten Normalien zu geschehen pflegt. Sie sind ihrem Wesen nach die Schlussfassung einer Behörde, durch welche dieselbe sich selbst oder unterstehenden Behörden eine bestimmte Richtschnur für die Behandlung gewisser Angelegenheiten gibt. Die möglichst vollständige Kenntnis der jeweils geltenden, im Laufe der Zeit überaus zahlreich gewordenen Normalien der politischen Behörden ist nicht nur für die Behörden, für welche sie in erster Linie verbindend sind, von großer Wichtigkeit, sondern auch für die mittelbar durch sie so vielfach berührten Staatsbürger von großem Interesse. Solchen Erwägungen verdankt die — hauptsächlich durch die Initiative des Statthalters von Niederösterreich, Grafen Kielmansegg, ins Leben gerufene — Normalien-Sammlung für den politischen Verwaltungsdienst ihre Entstehung. (Wien 1901. Manz'sche k. u. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung I., Kohlmarkt 20. Je eine Lieferung 1 K. I. B. Lieferung 1—13, A—G. II. B. Lieferung 14—19.)

Hat diese Sammlung unmittelbar und zunächst auch nur für Niederösterreich verbindliche Kraft, so lässt sich ihre Tragweite für andere Kronländer nicht in Abrede stellen. Für die kirchliche Rechtspraxis besitzt sie eine nicht zu unterschätzende Wichtigkeit besonders aus dem Grunde, weil sie viele kirchenrechtliche Bestimmungen aufweist, deren Kenntnis namentlich dem praktischen Seelsorger von

großem Nutzen sein kann. Es genüge zum Erweise für diese Behauptung nur auf einige Schlagwörter hinzuweisen: Altkatholische Kirche, Begräbnis, Besserungsanstalten, Bezirksschulrath, Confessionswechsel, Congregation, Congrua, Diensteid, Ehe, Friedhöfe, Familiengrüfte, Frauenorden, Geistliche, katholische Kirche, Kirchen-Glocken, -Musik, -Patronat, Kirchen-Bauten, -Vermögen, Leichenverbrennung, Matriken usw.

Besondere Beachtung verdienen auch jene Normalien, welche das moderne sociale Leben berühren, und dem praktischen Seelsorger nicht selten treffliche Dienste leisten können. Es sei bloß erinnert an die Schlagworte: Anstalten (der Wohlthätigkeit der verschiedensten Art), Arbeiter-Schutzmaßregeln, -Wohnungen, -Bücher, Armenpflege, Heimatsrecht, Hilfscassen, Erwerb- und Wirtschafts-Genossenschaften usw. usw.

Der handsame, und bequeme Gebrauch dieser Normaliensammlung ist besonders durch folgende Momente garantiert: Für das Werk im Ganzen wurde die Form eines alphabetisch geordneten Lexikons gewählt. Jedes Normale wird unter jenem Schlagworte gebracht, unter welchem es nach seinem Gegenstande, eventuell Hauptgegenstande zunächst gesucht werden wird. Nebstdem kommen aber auch möglichst alle übrigen, durch dasselbe Normale mitberührten Gegenstände als ‚Nebenschlagworte' zur Sprache, allenfalls mit Verweisung auf die Stelle, wo dieselben ausführlich behandelt werden. Weil ferner auch Synonyma oder verwandte Ausdrücke, unter welchen die Materien des betreffenden Normales etwa gesucht werden könnten, als weitere Nebenschlagworte aufgenommen sind, ist die rasche Auffindung jeder einzelnen Norm so ziemlich gesichert. Die Auffindung eines Normales nach dessen chronologischem Datum ist durch ein als Anhang des gesammten Werkes beigegebenes chronologisches Register sämmtlicher Normalien garantiert.

Michael Hofmann S. J.

Bemerkungen zu Job 27.

I. Textkritik. Zunächst scheint das Capitel aus zwei Strophenpaaren (27, 2—13 u. 14—23) zu bestehen, in deren Mitte die Zwischenstrophe fehlt. Mit dieser Thatsache würden wir uns recht gerne abfinden, obgleich sie gegen alle Erfahrungen wäre, die wir sonst am Buche Job gemacht haben. Allein unsere Studien haben uns gezeigt, dass 24, 18—20 an ihrer gegenwärtigen Stelle nicht ursprünglich sind, weil sie in schroffem Gegensatze zum dortigen Gedankengange stehen. Wir müssen diesen Dreizeiler hinter 27, 13 einsetzen. Denn dort passt er gut; in keiner andern

Rede des Job wären Zeilen ähnlichen Inhaltes erträglich. Damit hat c. 27 seine Zwischenstrophe erhalten.

27, 8a. Punktiere יְבֻצַּע ‚er soll abgeschnitten werden‘. — 27, 8b. Punktiere יִשַׁל = יִשְׁאַל ‚er bittet‘. — 24, 18c. Punktiere דֹּרֵךְ בְּרָמִם. — 24, 19b. מַיִם יַשְׁלֵג st. מימי שלג. — 24, 20a. Punktiere רָחָם ‚Geier‘.

II. Übersetzung. Strophenbild: 6, 6—3—5, 5.

1. Vorstrophe.

27, 2 So wahr Gott lebt, der mein Recht gebeugt hat,
und der Allmächtige, der mich in diese Trübsal gestürzt:
3 So lange Odem in mir ist
und Gottes Geist in meiner Brust,
4 Werden meine Lippen nie Böses reden,
spricht meine Zunge keinen Trug.

5 Fern sei's von mir, euch Recht zu geben,
bis zum Tode lass' ich nicht beugen meine Unschuld.
6 Meine Gerechtigkeit behaupte ich und lasse sie nimmer,
nie war bethört mein Herz, so lange ich lebe.
7 Wer mich angreift, ist ein Frevler,
wer mich anklagt, ein Bösewicht.

1. Gegenstrophe.

8 Welche Hoffnung aber bleibt dem Ruchlosen, wenn Untergang droht,
wenn er betet zu Gott um sein Leben?
9 Wird Gott sein Flehen erhören,
wenn Drangsal über ihn hereinbricht?
10 Kann er beim Allmächtigen Trost finden,
zu Gott rufen in jeglicher Noth?

11 Ich will euch sagen, wie Gott handelt,
wie der Allmächtige verfährt, euch nicht verhehlen.
12 Seht, ihr selbst habt es alle gesehen,
wie könnt ihr nur so ganz thöricht sein?
13 Vernehmt das Los des Frevlers bei Gott
und das Erbe des Unbarmherzigen, das er vom Allmächtigen empfängt.

Zwischenstrophe.

24, 18 Wie ein schneller Kahn auf dem Strome eilt er vorüber,
der Fluch trifft sein Erbe im Lande,
kein Kelterer lenkt mehr zu seinem Weinberge.

19 Dürre und Hitze raffen hin,
Wasser und Schnee zur Unterwelt den Sünder.
20 Er wird eine Beute des Geiers, eine Speise der Würmer
auf ewig geht unter sein Name,
ja, gefällt wird wie ein Baum der Bösewicht.

2. Vorstrophe.

27, 14 Sind seiner Kinder noch so viel, sie sind fürs Schwert,
Und seine Enkel haben kein Brot, sich zu sättigen.
15 Den Rest der Seinen begräbt die Pest,
keine Witwe weint die Todtenklage.

16 Wenn er häuft wie Staub das Silber,
ansammelt wie Sand der Kleider Menge,
17 Er sammelt an, der Gerechte kleidet sich damit,
und sein Silber erbt der Fromme.

18 Er baut sein Haus gleich einem Mottengespinst,
gleich der schwachen Hütte des Wächters auf dem Felde.

2. Gegenstrophe.

19 Reich geht er schlafen, noch ist nichts verloren;
er wird wach — alles ist hin.

20 Wie eine Überschwemmung ereilen ihn die Schrecken,
bei Nacht holt ihn ein Wetter.
21 Der Ost hebt ihn auf, trägt ihn weg,
der Sturm fegt ihn fort von seinem Hof,

22 Man fällt über ihn her ohne Schonung,
vor ihrer Gewalt muss er eilends fliehen.
23 Man klatscht über ihn in die Hände,
und verhöhnt den seines Hofes Beraubten.

III. **Erläuterungen.** 27, 6b ist schwierig. חרף ‚schelten‘ befriedigt nicht. Unsere Übersetzung nimmt das Wort in der Bedeutung ‚bethört sein‘ (nach dem Arabischen charifa). — מימי ‚zeitlebens‘; vgl. 38, 12a.

27, 12b. הבל ‚eitel, thöricht sein‘; es bildet Responsion mit חרף in V. 12b. הֶבֶל ist innerer acc.

24, 18a. קל ist Substantiv und heißt ‚schnelles Schiff‘; vgl. Js. 30, 16, wo es ‚schnelles Roß‘ bedeutet. Bekanntlich steht auch das lautverwandte griechische κέλης sowohl für schnelles Pferd als für schnelles Schiff. Zum Bild vgl. 9, 26a.

24, 19 b. הטאו vertritt einen Relativsatz: ‚die, welche gesündigt haben; die Sünder‘.

24, 20 a. שבח hat hier, wie im Aramäischen, die Bedeutung: invenit, adeptus est. Das Buch Job ist reich an Aramaismen.

24, 20 b. Wörtlich: ‚nie mehr wird seiner gedacht‘; d. h. auf ewig und gänzlich geht er unter; nicht einmal eine Erinnerung bleibt übrig von ihm. Hierin gleicht er dem Baum, den man umhaut 24, 20 c; vgl. Job 8, 18—19 in dieser Zeitschrift 1899 S. 553.

27, 15 a. Wörtlich: ‚Der Rest der Seinen wird von der Pest begraben‘; מות ‚tödtliche Krankheit, Pest‘.

27, 19 b. Wörtlich: ‚seine Augen öffnet er, und es ist nichts (mehr) da‘.

27, 21 b. Wörtlich: ‚es stürmt ihn fort von seinem Hof‘.

27, 23 b. ממקומו ‚fern vom Hof, ohne Hof‘ ist Apposition zu עליו.

IV. **Analyse.** 27, 7 ff. hat von der Kritik viele Anfechtungen erfahren. Job schlage mit dieser Rede all seine frühern Ausführungen ins Gesicht, da er bisher stets das Glück der Sünder und den Untergang der Gerechten betont habe. Er gehe mit Sack und Pack ins Lager der Gegner über, er bereite den drei Freunden den glänzendsten Triumph über ihren bisherigen Widerpart. An die Ursprünglichkeit dieser Ausführungen sei nicht zu denken. Wir haben hier, meint man, ein Bruchstück einer dritten Rede Sophars vor uns; oder das ganze ist ein jüngerer Einschub; vielleicht hat auch eine spätere Hand die ursprüngliche Rede des Job in ungeschickter Weise überarbeitet. — Doch nein! Job hat nie geleugnet, dass häufig Gottes gerechte Strafe den Bösen treffe, dass dies innerhalb gewisser Grenzen die Regel sei. Er hat ja bereits mehrmals den Freunden mit Gottes Strafe gedroht 6, 14; 13, 7 ff.; 19, 29; auch die Ausführungen in c. 31 setzen überall die Bestrafung der Sünder durch Gott voraus. Job hat bloß stark, zu stark betont, dass diese Regel hienieden sehr reich an Ausnahmen sei; und namentlich hat er geleugnet, dass nur den Sünder, nie den Gerechten Unglück treffe. Er kann also mit Fug und Recht, ohne sich das Geringste zu vergeben, die Freunde auf ihre eigenen Aussagen verweisen: ‚Ich bin kein Bösewicht (V. 5. 6), habe also Gottes Gerechtigkeit nicht zu fürchten. Aber ihr seid Frevler, weil ihr euren Freund verrathet, weil ihr meine Unschuld verleumdet (V. 7). Ihr habt mir so oft das schreckliche Los der Bösen beschrieben (V. 12 a); macht euch keine thörichten Einbildungen, dieses Schicksal ist euch, nicht mir, bereitet (V. 12 b). Verflucht seid ihr ob eurer Unbarmherzigkeit, ihr habt euch selbst verflucht; vernehmt jetzt diesen Fluch (V. 13). Wahrlich, damit bereitet Job den Dreien keinen Triumph. Er bringt ihnen die letzte, die entscheidende Niederlage bei.

Er beraubt sie ihrer Waffen und benutzt diese gegen sie selbst. Mit Ausführungen, gleich den ihren, können sie Job nicht treffen; sie verdammen nur sich. Mit all ihren Reden haben sie nur das Schwert geschmiedet, durch welches sie jetzt selber fallen. Kein Wunder, wenn nach einer solchen Katastrophe die Freunde keine Worte mehr finden, wenn sie von nun an gänzlich verstummen. Auch Job ist fertig mit ihnen. In den folgenden Reden erwähnt er sie mit keiner Silbe; sie sind moralisch todt. Wir können unsere höchste Bewunderung dem Dichter nicht versagen, welcher den gewaltigen Redekampf durch diesen überraschenden Kunstgriff mit einem vollständigen Sieg des Job gekrönt hat. Das Wort, welches Eliphaz zu Beginn des Streites gesprochen, hat sich jetzt am Schluss erfüllt, ganz anders als er gedacht: Gott fängt die Klugen in der eigenen Schlauheit' 5, 13 a.

Nachdem so die Freunde ihr Verhängnis erreicht hat, wird gleich Satan selbst aufs Haupt getroffen: auch er fällt durch das eigene Schwert. Seine Versuchung hat Job nicht von Gott zu trennen vermocht, wie er boshaft geprahlt; er hat vielmehr den Dulder zum engsten Anschluss an Gott hingetrieben. Diese Entwicklung wird uns im 28. Capitel vor Augen geführt; vgl. diese Zeitschrift 1902 S. 385 ff.

Damit hat Job sich befreit vom Drucke der Hölle. Er kann jetzt ungehindert an Gott selber sich wenden. Das geschieht in den drei letzten Reden des dritten Actes. Mit rührenden Worten legt Job Gott seinen Fall vor: ‚Wie glücklich war ich einst! (c. 29) Wie unglücklich bin ich jetzt! (c. 30) Und doch habe ich diesen Wechsel durch nichts verdient!' (c. 31). — Im vierten Acte antwortet dann Jahve seinem im Unglücke bewährten Diener, erst durch den Propheten Eliu und endlich sogar in eigener Person. Aber Jahves Zorn wandte sich gegen die Drei. Er war entschlossen, alles Unheil über sie zu bringen, welches der Fluch des Job gegen sie ausgesprochen hatte. Nur die Fürbitte des Dulders selbst bewahrte sie vor den schrecklichen Folgen seines Fluches 42, 7—9.

Wir haben jetzt gegenüber so vielen wunderlichen Missverständnissen den Standpunkt gewonnen, welcher zur richtigen Auffassung unseres Capitels unbedingt nothwendig ist. Der Gedankengang im Einzelnen ist nunmehr leicht zu bestimmen.

1) Was haben ruchlose Leute, wie ihr es seid, bei Gott zu erwarten? (1. Paar.)

2) Der Gottlose geht elend zu Grunde (Zwischenstrophe).

3) Dieses Unglück wird näher beschrieben (2. Paar).

Zu 1) 1. Vorstrophe. Ihr seid Verbrecher. a) Bei Gott, ich rede die Wahrheit und werde nie lügen zeitlebens 27, 2—4. — b) Ich bin kein Verbrecher; nein, wer es behauptet, wie ihr, ist ein solcher 27, 5—7.

1. Gegenstrophe. Was habt ihr also zu erwarten? a) Kann ein Verbrecher auf Gott sein Vertrauen setzen? 27, 8—10. — b) Ach nein, lasst mich euch euer trauriges Los mit euren eigenen Worten schildern 27, 11—13.

Zu 2) Das Glück des Gottlosen geht schnell vorüber gleich dem Kahne, der stromabwärts fliegt. Sein Acker ist verflucht, es wächst keine Frucht mehr dort; sein Weinberg verfällt, er liefert keine Trauben mehr für die Kelter. Alle Naturkräfte, mögen sie einander noch so sehr hassen, sind einig im Kampfe gegen den Sünder; Hitze und Kälte, Dürre und Überschwemmung verbinden sich wider ihn. Spurlos verschwindet er wie ein Baum, den man ausgehauen hat. — Man beachte hier, dass nach der Philosophie der Alten warm und kalt, trocken und feucht die vier Grundqualitäten aller Naturdinge sind, vgl. Aristoteles, de gener. et corrupt. l. 2. c. 2. in fine. Also alle Kräfte des Universums kämpfen verbündet gegen den Gottlosen vgl. Sap. 5, 21; 16, 24; Sir. 39, 32.

Zu 3) 2. Vorstrophe. Gänzlich geht der Gottlose unter. a) Seine Familie wird mit Stumpf und Stiel ausgerottet. Es bleibt nicht einmal ein Weiblein übrig, das die Todtenklage anstimmen könnte. Die drei ‚schweren Nöthe‘: Pest, Hunger und Krieg brechen vereint herein über dieses Unglücksgeschlecht 27, 14—15. — b) Seine gesammte Habe kommt an Fremde 27, 16—17. — c) Sein Haus verfällt 27, 18.

2. Gegenstrophe. Plötzlich, in Einer Nacht verliert er alles. a) In einer einzigen Nacht geht er unter 27, 19. — b) Ein Unwetter räumt ihn weg 27, 20—21. — c) Gewaltthätige Menschen rauben ihm ohne Barmherzigkeit seine ganze Habe und verhöhnen ihn noch in seinem Unglücke 27, 22—23.

V. **Schlussbemerkungen.** 1. Der Schluss des ersten Paars steht in Responsion mit dem des zweiten Paars: Ihr seid unbarmherzig gegen mich 27, 13; man wird unbarmherzig sein gegen euch 27, 22a Man wird es euch machen, genau wie ihr es gegen mich gehalten habt; man fällt über euch her ohne Schonung, und in eurem Unglücke noch wird man euch lästern 27, 22—23. Wie außerordentlich schön passt gerade dieser Gedanke für den Schluss der Streitreden!

2. Die Zwischenstrophe ist durch Tristichen am Anfang und Schluſs ausgezeichnet.

3. Die Anfänge der beiden ersten Dreizeiler zeigen eine gewisse Verbalresponsion: Stichw. הסיר 27, 2 u. 5. Dasselbe gilt für den Schluſs dieser Dreizeiler: Stichw. עולה resp. עול 27, 4 u. 7.

4. In jeder Zeile, ja fast in jedem Stichus des Dreizeilers 27, 5—7 findet sich ein Ausdruck für Recht, Unschuld oder Bosheit. — In jeder Zeile des Dreizeilers 27, 8—10 kehrt ein Ausdruck wieder für Gebet. — Der Dreizeiler 27, 11—13 zeigt eine Art Inclusion, indem zu Anfang und zum Schluſs jedesmal אל und שדי einander gegenüberstehen 27, 11 u. 13. — 27, 10 u. 11 zeigen Concatenation: Stichw. שדי und אלוה resp. אל. — Ähnliche Bemerkungen lassen sich an die Zweizeiler in den Schluſsstrophen knüpfen.

5. Der Hauptgedanke der beiden ersten Strophen ist jedesmal in der letzten Zeile kurz zusammengefaſst: Ihr seid Verbrecher 27, 7; ich will euch also sagen, was ihr zu erwarten habt 27, 13. — Wenn man bloſs die 5 Schluſszeilen der 5 Strophen liest, hat man einen vorzüglichen Abriſs des ganzen Inhaltes unsers Gesanges.

Valkenberg. J. Hontheim S. J.

Das Alter des Gebetes Memorare. Nach Scheeben (Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. III. Freiburg 1882. S. 628) ‚stammt das Memorare nicht von dem hl. Abt Bernard, sondern von einem frommen Abbé Bernard (Claude Bernard † 1641) aus dem 17. Jahrhundert'. Daſs das beliebte Gebet nicht von dem hl. Bernhard herrühre, mag wohl richtig sein; ganz irrig ist jedoch die Behauptung, dies Gebet sei erst im 17. Jahrhundert verfaſst worden. Es hat bereits J. Hulley im Trierer Pastor bonus (11. Jahrgang 1898. S. 190; bei Beringer, Die Ablässe. Paderborn 1900. S. 188) darauf aufmerksam gemacht, daſs jenes Gebet schon in einer Heidelberger Handschrift aus dem Ende des 15. Jahrhunderts vorkommt. Dasselbe Gebet findet sich auch in verschiedenen gedruckten Gebetbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts, sowohl in lateinischer als in deutscher Fassung.

Im Jahre 1489 ließ der elsässische Cistercienserabt Nicolaus Salicetus in Straßburg folgendes Gebetbuch erscheinen: Liber meditationum ac orationum devotarum qui anthidotarius anime dicitur. Argentine 1489. Auf Blatt 54 f. findet sich hier ein längeres Gebet zur Mutter Gottes, das mit den Worten beginnt: Ad sancti-

tatis tuae pedes, dulcissima virgo Maria, und das Memorare enthält (Bl. 54a), mit einigen unwesentlichen Abweichungen von der heutigen Form. Von wem das Gebet herrührt, wird nicht gesagt. Etwa hundert Jahre später begegnet uns dasselbe Gebet Ad sanctitatis tuae pedes mit dem Memorare in einem lateinischen Gebetbuche, das zu Dillingen erschien: Precationum piarum Enchiridion. Ex Sanctorum Patrum et Illustrium, tum veterum tum recentium authorum scriptis et Precationum libellis, diligenti cura, studio et labore a *Simone Verrepaeo* concinnatum. Dilingae 1572. f. 165 sq. Hier wird das Gebet dem hl. Chrysostomus zugeschrieben; denn am Rande heißt es: B. Chrys. in Hortulo animae secundum usum Coloniensem. Der Herausgeber dieses Gebetbuches, Simon Verrepäus, hat demnach seine Angabe aus einem Kölner Hortulus geschöpft.

Eine Kölner Ausgabe des vielverbreiteten Hortulus animae war mir nicht zugänglich; dagegen konnte ich verschiedene Straßburger Hortuli einsehen, von denen etliche das Memorare in deutscher Übersetzung enthalten, so zB. folgende Ausgabe: Ortulus Anime. Straßburg 1503, bei Hans Grüninger. Auf Bl. 210—213 findet sich in deutscher Fassung das Gebet Ad sanctitatis tuae pedes: O du allersüßeste usw., mit dem Abschnitte (Bl. 210b): Gedenk, du allergütigste Maria, dass von dir nie gehört ist worden usw. Dasselbe deutsche Gebet: O du allersüßeste, mit dem Abschnitte: Gedenk, findet sich auch in einem ohne Jahr und Ort gegen Ende des 15. Jahrhunderts gedruckten Gebetbuch, verzeichnet bei *Hain*, Repertorium bibliographicum Nr. 7507. Dies mittelalterliche Gebetbuch, das auf der Münchener Staatsbibliothek verwahrt wird, hat keinen Titel, beginnt aber mit der Überschrift: Das Register oder Taffel der gepete die in disem büchlein begriffen sind. Wie nun das alte Gebetbuch auf Bl. 47a ‚Die Seele Christi heilige mich usw.' enthält, so bringt es auch auf Blatt 121—125: O du allersüßeste, mit dem Abschnitte: Gedenk.

Der Name des Verfassers wird weder in dieser Incunabel noch in dem Straßburger Hortulus genannt. Die spätere Nachricht, das Memorare sei von dem hl. Chrysostomus oder dem hl. Bernhard verfasst worden, verdient keine Beachtung. Dass am Ausgange des Mittelalters das Memorare schon weit verbreitet war, ergibt sich aus einer Bemerkung in einem lateinischen Straßburger Hortulus: Hortulus anime. Argentine 1503, ap. Iohannem Wehinger, f. A 4 a. Bei Erwähnung der Gebete, die man dem Sterbenden vorlesen könne, heißt es hier:

Subscripta possunt legi, si tempus postulat: Passio domini nostri Iesu Christi, Stabat Mater, Legenda sanctorum, *Memorare*, *Ad sanctitatis tuae pedes*, Septem psalmi poenitentiales, et caeterae orationes ad devotionem inducentes. Da hier das Memorare von dem Gebete Ad sanctitatis tuae pedes unterschieden wird, so könnte man geneigt sein, anzunehmen, das Memorare sei damals auch schon für sich allein verbreitet gewesen; in separater Fassung ist es mir jedoch in keinem Gebetbuche jener Zeit begegnet. Unter dem Memorare versteht vielleicht der Herausgeber des Hortulus ein anderes Gebet zur Mutter Gottes, das in der soeben angeführten Straßburger Ausgabe auf Bl. 12a steht: Oratio ad beat. virginem de angustiis eius quas habuit, quando Christus in cruce mortuus est. — *Memento*, obsecro, dulcissima mater.

Bei dieser Gelegenheit sei noch ein anderes Gebet zur Mutter Gottes erwähnt, das Gebet O Domina mea, sancta Maria. Dies Gebet wird hier und da dem hl. Aloysius von Gonzaga zugeschrieben (vgl. Beringer, Die Abläße. 1900. S. 191). Sehr mit Unrecht! Es steht bereits in dem 1489 erschienenen Gebetbuche des Nicolaus Salicetus: Anthidotarius f. 28b.

München. N. Paulus.

Der ‚stimulus carnis‘ des hl. Apostels Paulus. Bezüglich des stimulus carnis (2. Cor. 12, 7) möchte ich der Erklärung des christlichen Alterthums, wie sie durch Chrysostomus und Hieronymus vertreten ist, lautend auf körperlichen Schmerz, den Vorzug geben vor der später üblich gewordenen Deutung auf Anreiz zur Sinnlichkeit, der sich Herr Dr. Joh. Döller in dieser Zeitschrift (Jahrgang 1902, S. 208—211) anschließen zu müssen geglaubt hat. Der stimulus (κέντρον oder σκόλοψ) ist ein eisenbeschlagener, zugespitzter Stecken, mit welchem, wie in alter Zeit, so auch heute noch im Orient das fleischige Hintertheil der Zugthiere bearbeitet wird, um dieselben zum Vorangehen zu bewegen. So heißt es z B. Sirach 38, 26: ‚Wie soll der Weisheit erlernen, welcher mit dem Stachelstab die Rinder treibt? (τί σοφισθήσεται . . καυχώμενος ἐν δόρατι κέντρου βόας ἐλαύνων).

Das Bild von dem peinigenden und vorantreibenden Stachelstabe mußte dem Völkerapostel geläufig sein, da der Herr selbst es bei seiner Berufung auf dem Wege bei Damascus gebraucht hatte, als er ihm die Worte zurief: ‚Saul, Saul! warum verfolgst du mich? hart ist es

dir, wider den Stachel auszuschlagen' (σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. Apostelg. 26, 14). Wenn nun der Apostel, der von seiner himmlischen Entzückung gesprochen, auch demüthig und wehmütbig klagt, dass seinem Fleische ein Stachelstab appliciert worden sei (ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκὶ ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ 2. Cor. 12, 7) ein Satansengel, der ihm Faustschläge versetzte, so ist es unerfindlich, wie man diese Worte vom Anreiz zur Sinnlichkeit verstehen soll. Hiebe mit dem Stachelstab und Faustschläge pflegen keine Wollust hervorzurufen, sondern das gerade Gegentheil, nämlich Qual und Schmerz. Unter dem stimulus carnis sind mithin erniedrigende Misshandlungen zu verstehen, die entweder im Wortsinne als dämonische Quälereien aufzufassen sind, wie sie ja auch sonst bei hochbegnadigten Personen, die in der Verzückung den Vorgeschmack der himmlischen Wonne verkostet haben, durch Gottes weise Zulassung vorzukommen pflegen, oder im weiteren Sinne als Bild für die gleich darauf in V. 10 vom Apostel aufgezählten Erniedrigungen, Schmähungen, Nöthen, Verfolgungen und Bedrängnisse, die er um Christi willen erduldet, zu gelten haben.

Den stimulus carnis mit Ramsay gerade auf die Malaria, an der Paulus gelitten haben soll, zu deuten, ist nicht angängig. Was die Malaria anbelangt, kann ich nämlich als Sachverständiger gelten, da ich zu verschiedenen malen von dieser eigenthümlichen Krankheit heimgesucht worden bin. Die Fieberhitze, welche bei dieser Krankheit auf die eisige Kälte und den Schüttelfrost folgt, hat keine Ähnlichkeit mit einem glühenden Balken, der durch den Kopf geht, sondern vielmehr mit einer siedenden Glutmasse, die vom Kopfe angefangen, sich durch alle Gliedmassen des Körpers ergießt und nach ihrem Verschwinden äußerste Schwäche zurückläßt. Auch ist das Malaria-Fieber kein rechter Contrast zur Himmelswonne, wie der Zusammenhang ihn fordert; dieser ist aber in treffendster Weise vorhanden, wenn der stimulus carnis mit den Erklärern alter Zeit als leibhaftiges Weh gedeutet wird.

Cöln. Dr. Arnold Steffens.

Ein Wort zu Professor Ehrhard's Replik gegen den Aufsatz: „Der Katholizismus im 20. Jahrhundert[1]).“

Theologieprofessor Dr. Ehrhard, dessen Buch ‚der Katholizismus'[2]) gerade auf katholischer Seite und zumal von Fachmännern mehr oder

[1]) Zeitschrift für kathol. Theologie 26. B. (1902) 299—322.

[2]) Der volle Titel Zeitschrift 299.

weniger entschieden abgelehnt wurde, gab zur Vertheidigung und Erläuterung desselben eine zweite Schrift heraus, welche den Titel führt ‚Liberaler Katholizismus?'[1]) Darin wendet er sich gegen die Kritiker[2]) P. Rösler, Dompfarrer Dr. Braun, Universitätsprofessor Schrörs, P. Blötzer, Professor Einig, die Professoren Dr. Fuchs und Dr. Hiptmair, P. Hofmann. — In dieser Gegenschrift erklärt der Verfasser ausdrücklich seine Übereinstimmung mit seinen Kritikern hinsichtlich mehrerer principiell bedeutungsvoller Punkte und gibt manche ‚Erläuterungen', welche als erfreuliche Retractationen sich bezeichnen lassen. Leider macht der Ton dieser zweiten Schrift den Eindruck, als hätte E. ob der Zugeständnisse, welche seine Kritiker ihm abgerungen haben, sich durch eine gereizte und geradezu den moralischen Charakter seiner Kritiker verdächtigende Sprache revanchieren wollen. — Wenn ich darum noch einmal in dieser Angelegenheit das Wort ergreife, geschieht es hauptsächlich, um den von E. gegen mich erhobenen Vorwurf offenbarer Unwahrheit und des Missbrauches mit dem Hirtenschreiben der englischen Bischöfe zurückzuweisen.

1. Auf die ‚Voraussetzungen' einzugehen, mit welchen ich nach E. an sein Buch herangetreten sein soll, lohnt sich schon aus dem Grunde nicht, weil dieselben auf die Beurtheilung seines Buches meinerseits keinen Einfluss ausgeübt haben. Die erste sachliche Erwiderung meines Gegners verdient aber eine kurze Beachtung besonders deshalb, weil sie die eigenthümliche Methode charakterisiert, welche E. seinen Kritikern gegenüber so gerne in Anwendung bringt. — Aus den Prin-

---

[1]) Ein Wort an meine Kritiker. 1.—5. Aufl. Stuttgart u. Wien 1902. Jos. Roth'sche Buchhandlung XVI + 317 S.

[2]) Vgl. Zeitschrift 300. 301. — P. Blötzer schrieb in Stimmen aus Maria Laach 1902, 329—338. — Wie bekannt, haben noch andere Kritiker, theils früher, theils später, gegen E.s erstgenanntes Werk eine ansehnliche Reihe von wichtigen Bedenken aufgestellt — so Baron Weichs-Glon (Beilage zum Wiener Vaterland 1902 Nr. 108), Richard von Kralik (Christl. Schul- u. Elternztg. 1902 Nr. 5 u. Kultur 1902 Nr. 5), Canonicus Dr. Glossner (Commer'sches Jahrbuch für Philos. 16. Bd., 444—479), Dompräbendar G. Weber (Katholik 1902, 429—471), *Rom. Alsata* (Straßburger Diözesanblatt 1902, 82—90), Dr. Eberhart (Stimmen u. Bemerkungen über Ehrhard's Werk bei Weger in Brixen), P. Grisar (Historisch-politische Blätter, 129. Bd. H. 10 u. 11. S. 737 bis 771 u. 821—865), Bischof von Keppler in seinen Reden zu Gmünd und Heilbronn.

cipien, welche im Buche ‚Der Katholizismus‘ ausgesprochen sind, kam ich zum logisch vollkommen berechtigten Schluss: ‚Alle Wahrheiten und Einrichtungen in der Kirche, welche nicht als Dogmen definiert sind, oder nicht zum Wesen der Kirche gehören, können fallen gelassen werden, besonders wenn sie der Aussöhnung mit der modernen Welt hinderlich im Wege stehen‘ (Ztsch. 303)[1]). —

Der Herr Professor ist über meine Schlussfolgerung ziemlich ungehalten; aber warum liefert er nicht den Beweis, dass mein Schluss falsch ist? Er macht nicht einmal den Versuch einer Widerlegung, sondern begnügt sich mit dem, fast möchte ich sagen rhetorischen Kunstgriff, eine Reihe von Fragen an mich zu richten. Das ist nicht bloß leicht für den Fragesteller, sondern auch geeignet, auf manche Leser Eindruck zu machen. — ‚Ist ein Kritiker‘, so ruft er mit Emphase aus, ‚dazu berechtigt, einem katholischen Theologen ohne weiteres eine solche theologische Unkorrektheit, um nicht zu sagen, einen solchen theologischen Unsinn zuzutrauen?‘ (L. K. 286). Antwort: ohne weiteres ist ein Kritiker hierzu gewiss nicht berechtigt; wenn aber ein katholischer Theologe, wie in unserem Falle E., Sätze aufstellt, aus welchem ‚eine solche theologische Unkorrektheit‘ mit logischer Konsequenz sich ergibt, so trifft doch denjenigen kein Vorwurf, der die Schlussfolgerung gezogen, sondern nur jenen, der die Vordersätze aufgestellt. — Prof E. richtet jedoch die weitere Frage an mich: ‚Woher weiß denn Herr P. Hofmann, dass ich an jener Stelle nur das feierlich definierte Dogma meine?‘ Das habe ich gar nicht behauptet, sondern geschrieben: ‚Alle Wahrheiten . . . welche nicht als Dogma definiert sind, oder nicht zum Wesen der Kirche gehören, können fallen gelassen werden . . .‘ E. unterstellt mir also eine unrichtige Behauptung, indem er ein wichtiges Satzglied einfach unterdrückt. — Dritte Frage: ‚Welches sind denn die Wahrheiten und Einrichtungen‘, die nach mir fallen gelassen werden können?‘ Antwort: Nach E.'s Buch alle, welche keinen ‚absoluten Wert besitzen‘, alle diejenigen, welche keine ‚Verleugnung irgend eines ihrer (der Kirche) wesentlichen Grundsätze theoretischer oder praktisch-kirchlicher Natur‘ in sich schließen (K. 352). — Ebenso leicht ist die Antwort zu finden auf die weitere Frage E.'s: ‚Wo aber habe ich

---

[1]) Der Kürze wegen und um Missverständnisse auszuschließen, wird in den folgenden Citaten das erstere Werk ‚Der Katholizismus‘ mit K., das letztere ‚Liberaler Katholizismus?‘ mit L. K., mein Aufsatz mit Ztsch. citiert.

behauptet, dass Wahrheiten fallen gelassen werden können, besonders wenn sie der Aussöhnung mit der modernen Welt hinderlich im Wege stehen?' (L. K. S. 286). Das steht schwarz auf weiß geschrieben (S. 352): der Friedensschluss mit der modernen Welt fordert von der ‚katholischen Kirche keine Verleugnung irgend eines ihrer wesentlichen Grundsätze theoretischer und praktisch kirchlicher Natur'. — Demnach können Wahrheiten und Einrichtungen, welche nicht wesentliche, oder was nach E. an dieser Stelle auf dasselbe hinauskommt, dogmatische Grundsätze bedeuten, fallen gelassen werden: darf ja nach ihm ‚mit Ausnahme der consequenten Entwicklung der dogmatischen Lehren . . . keine (von allen) Erscheinungen und Leistungen in ihrem ganzen Inhalt als bindend betrachtet werden'. — ‚Aber wie kann denn eine Wahrheit diese Aussöhnung hindern?' frägt mein Gegner weiter. Der Doppelsinn, welcher in dieser Frage liegt, ist unschwer zu durchschauen: Nicht die Wahrheit an sich, wohl aber der verkehrte Wille und der umnachtete stolze Menschengeist, welche eine Wahrheit und ihre praktischen Consequenzen nicht anerkennen wollen, verhindern, so oft diese Versöhnung. Jeder Gebildete weiß, wie eine ‚Wahrheit' die Aussöhnung zwischen Arianern und der Kirche jahrhundertelang verhinderte: eine ‚Wahrheit' die Aussöhnung Tertullians, der Nestorianer, Pelagianer, Protestanten usw. mit der Kirche. Ebenso ist kein Zweifel darüber, dass nicht bloß eine, sondern eine ganze Anzahl von ‚Wahrheiten' die Aussöhnung der modernen Welt mit der Kirche verhindert. — Letzte vorläufige Frage des Herrn Professors E.: ‚Und was berechtigt meinen Kritiker zur Anklage, dass ich zu einem solch unvernünftigen „fallenlassen" bereit bin?' (L. K. 286). Dazu berechtigten mich zwei Dinge: die von E. aufgestellten Principiensätze und die Logik. — Der Vorwurf E.'s: ‚Auf alle diese Fragen gibt mein Kritiker keine Antwort' (L. K. 286) besaß demnach nur sehr kurzdauernden zeitgeschichtlichen Charakter, denn er besteht nicht mehr zurecht. Es ist aber für E.'s Polemik sehr charakteristisch, dass er gar oft auch nicht einmal den Versuch einer gründlichen Widerlegung macht, sondern seinen Gegner mit emphatischen Ausrufen und zahlreichen Fragen überschüttet. Diese Methode kann indessen nur in einem oberflächlichen, gedankenlosen Leser den Eindruck erwecken, dass damit eine ‚siegreiche' Polemik geführt worden sei.

2. Mein Gegner nahm besonderen Anstoß an der Behauptung (Ztsch. 306): ‚E. gibt auch deutlich zu verstehen, dass in den verurtheilten Sätzen (des Syllabus) ‚berechtigte Momente' sich fanden: dass

dieselben zwar nicht ‚die abgeklärte Gestalt der reinen Wahrheit und des unzweifelhaften Rechtes‘ aber doch ‚eine Mischung von Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht‘ repräsentieren (K. 257, 258)‘. Entrüstet ruft E. aus: ‚Das ist eine offenbare Unwahrheit. Wer S. 267 (resp. 257) meines Buches aufschlägt, braucht nur zu lesen, um mit absoluter Sicherheit einzusehen, dass ich das nicht ‚von den verurtheilten Sätzen zu verstehen gebe‘, sondern von dem ‚Neuen in der menschlichen Kulturentwicklung bei seinem ersten Auftreten direkt aussage, und von den ‚berechtigten Momenten‘ des Alten spreche, welche das Neue übersieht oder sogar positiv verkennt. Eine solche Kampfesweise ist wahrlich unberechtigt genug‘ (L. K. 294). — Sehen wir zu; ich fordere meine Leser nicht auf, E.'s Buch aufzuschlagen, sondern setze den einschlägigen Passus und zwar nicht verstümmelt, wie E. es bei dieser Gelegenheit thut — sondern vollständig — mit einigen erläuternden Bemerkungen hierher: ‚die Tragweite des Syllabus . . . . . ist vorwiegend eine historische . . . . . ., und charakterisiert seine Aufstellung als einen Act der Notwehr seitens der kirchlichen Autorität gegenüber den maßlosen Angriffen, die der Liberalismus der Mitte des 19. Jahrhunderts gegen die katholische Kirche schleuderte. Die kirchliche Autorität hat aber nicht etwa bloß die Aufgabe, absolut giltige Entscheidungen zu treffen, sondern auch die Glieder der katholischen Kirche vor dem Einreißen verderblicher Lehren und Anschauungen zu schützen‘ (K. 257). Diese Behauptungen werden alsdann durch folgende Erwägungen begründet: Dass die kirchliche Autorität ihre Glieder vor verderblichen Lehren schütze, das ‚bedingt schon der konservative Charakter, den jede Autorität besitzt und sie gegen neue Ideen und Bestrebungen einnimmt. Das wird aber auch durch die geschichtlich erwiesene Thatsache gerechtfertigt, dass das Neue selbst innerhalb der menschlichen Kulturentwicklung bei seinem ersten Auftreten niemals die abgeklärte Gestalt der reinen Wahrheit und des unzweifelhaften Rechtes besitzt, sondern immer eine Mischung von Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht darstellt, weil es die berechtigten Momente des Alten übersieht oder sogar positiv verkennt. Wenn nun die Autorität sich auf die Seite des Neuen stellen würde, bevor jene verhängnisvolle Mischung gelöst ist durch eine redliche und manchmal langwierige Geistesarbeit, die in den meisten Fällen zum Geisteskampf führt, so würde sie die wahren und bleibenden Interessen des Ganzen viel wesentlicher gefährden als durch die Hemmung des

Neuen und die Verhinderung seines allzuraschen und darum verhängnisvollen Siegeslaufes. Autoritatives Festhalten an dem Alten und freiheitliches Vordringen in das Neue, das sind eben die nothwendigen Grundfaktoren, aus deren Zweikampf schließlich der wahre Fortschritt hervorgeht' (K. 257. 258).

Es liegt auf der Hand, dass in diesen Sätzen Pius IX. mit seinem Syllabus — dem Liberalismus der Mitte des 19. Jahrhundertes gegenübergestellt erscheint; und während Pius IX. durch das ‚autoritative Festhalten an dem Alten' charakterisiert ist, wird dem Liberalismus ‚das freiheitliche Vordringen in das Neue' zu eigen erklärt, das ‚bei seinem ersten Auftreten' zwar nicht ‚die abgeklärte Gestalt der reinen Wahrheit und des unzweifelhaften Rechtes', wohl aber ‚eine Mischung von Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht darstellt'. — Nun ist aber ‚das Neue', nämlich ‚der Liberalismus der Mitte des 19. Jahrhunderts' in seiner konkreten Gestalt gerade im Syllabus, dh. in den durch Pius IX. verurtheilten Sätzen enthalten, weshalb der Schluss zuläſſig ist, dass auch in diesen Sätzen eine Mischung von Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht sich vorfinde. — Wenn sodann E. seine früher allgemein entwickelten Gedanken vom Zweikampf zwischen dem ‚Alten' und ‚Neuen' auf den Liberalismus der fünfziger Jahre' ausdrücklich (K. 258) appliziert und behauptet, die ‚kirchliche Autorität' — also in concreto Pius IX. — konnte nicht abwarten, bis der ‚Prozess der Klärung sich vollzogen hätte'; wenn E. gesteht: ‚Die berechtigten Momente des Liberalismus konnten damals noch nicht ‚positiv anerkannt' werden' (K. 258) — dann war es doch keine ‚offenbare Unwahrheit' sondern Wahrheit, wenn ich behauptete: ‚E. gibt auch deutlich zu verstehen, dass in den verurtheilten Sätzen' (diese Sätze repräsentieren ja gerade den Liberalismus der fünfziger Jahre in seiner konkreten Gestalt) ‚berechtigte Momente sich fanden; dass dieselben zwar nicht die abgeklärte Gestalt der reinen Wahrheit und des unzweifelhaften Rechtes, aber doch eine Mischung von Wahrheit und Irrthum repräsentieren'. — Auffallend ist nur, dass E. in seiner Selbstvertheidigung kein Wort davon spricht, dass er auch von berechtigten Momenten des Liberalismus' (K. 258; L. K. 155) geredet, und zwar gerade jenes Liberalismus, der nach dem Zusammenhange das ‚Neue in der Kulturentwicklung bei seinem ersten Auftreten' ausmacht, gegen welchen Pius IX. den Schutzwall des Syllabus aufgestellt hat.

3. Zur Beleuchtung der Art, wie Professor E. gegen seine Kritiker polemisiert, verweise ich beispielsweise auf seinen Vorwurf, dass ich gegen seine Auffassung des Syllabus ‚die Bischöfe der Kirchenprovinz von Westminster ihr Gutachten abgeben (lasse), obgleich in ihrem Hirtenschreiben kein Wort vom Syllabus steht' (L. K. 295). Für Leser, welche meinen Aufsatz nicht kennen, ist ein solcher Nachweis gewiss wirkungsvoll, und kann als ‚siegreiche Polemik' erscheinen. — Wie stehen die Dinge in Wahrheit? Ich führe jenes Gutachten der Bischöfe keineswegs gegen die Ehrhard'sche Auffassung des Syllabus an, sondern in einem anderen, selbst durch die äußere Form ganz klar verschiedenen Absatz, in welchem von E.'s Darlegung über die römischen Kongregationen die Rede geht!

4. Die Äußerungen E.'s über jene Enuntiationen der kirchlichen Autorität, welche keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben, wurden von mir (Ztsch. 308. 309) als liberal bezeichnet, weil denselben keine verpflichtende Kraft zuerkannt werde. — Was thut nun mein Gegner? Er denkt nicht an eine direkte Widerlegung, sondern versucht es, mich ad absurdum zu führen durch den Nachweis, dass nach meiner Auffassung selbst die Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster[1]) dem liberalen Katholizismus huldigten — jene Bischöfe, deren goldene Worte ich so oft als Zeugen gegen E. angeführt hatte. Ich hätte darum, behauptet er, meinen Lesern gegenüber absichtlich eine wichtige Stelle aus dem Hirtenschreiben unterdrückt, die aber ‚von so großer Wichtigkeit' ist, dass er sich verpflichtet fühlt, dieselbe (L. K. 296—298) zur Kenntnis (seiner) Leser zu bringen' (L. K. 299). Nach dieser wichtigen Entdeckung ertheilt mir E. die Mahnung: ‚Ist man aber in solcher Lage, so fordern alle Regeln einer anständig geführten Diskussion, dass man sich nicht auf Zeugen berufe, deren eigentliches Gutachten man verschweigen muss' (L. K. 299). — Diesmal versucht Prof. E. einen Beweis. Man beachte aber sorgfältig den Ober-, Unter- und Schluss-Satz seines Argumentes. Zum Obersatz verwendet E. folgende knapp gefassten Grundgedanken der langen Stelle aus dem Hirtenschreiben: ‚es wird (in dem Hirtenschreiben) ausdrücklich eine doppelte Art der Zustimmung zu den Entscheidungen des Lehramtes der Kirche unterschieden, die eine kraft

---

[1]) Siehe (Ztsch. 26. B. S. 305) ‚Die Kirche u. der liberale Katholizismus'. Gemeinsames Hirtenschreiben des Cardinal-Erzbischofs und der Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren XX. B. H. 5. (Februar 1901).

des göttlichen Glaubens, die andere kraft des frommen' (nach E. gleichbedeutend mit ‚religiösen') Gehorsams, von denen es nur die letztere für viele Acte des Papstes und alle Entscheidungen der römischen Kongregationen fordert' (L. K. 298. 299). — Den Untersatz seines Beweises entnimmt Prof. E. aus meinem Artikel: ‚Nun erblickt aber Herr P. Hofmann den l. K. schon darin, dass man ‚kein Wort übrig hat für die Verpflichtung innerer Unterwerfung'[1]' gegen alle übrigen Ennunciationen der kirchlichen Autorität' (L. K. 299).

Auf den Ober- und Untersatz folgt nun bei E. die Schlussfolgerung: ‚Die verblüffende Folge ist, dass das berühmte Hirtenschreiben der Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster selbst — dem liberalen Katholizmus im Sinne des Herrn P. Hofmann huldigt' (L. K. 299).

Ich gestehe offen, dass ich längere Zeit an diesem Argumente nur Eines eingesehen habe, dass es sich nämlich um eine ‚verblüffende Folge' handelt; ähnlich ergieng es auch anderen. Damit die ‚verblüffende Folge' nach den Gesetzen der Logik gezogen werden könnte, müßte der Untersatz der Sache nach etwa also lauten: Nun erkennt aber P. Hofmann diese doppelte Art der Zustimmung (die eine kraft des göttlichen Glaubens, die andere kraft des frommen Gehorsams) nicht an, sondern nur eine Zustimmung kraft göttlichen Glaubens, und er erklärt alle jene als liberale Katholiken, welche diese doppelte Art aufstellen. — In einer solchen Annahme würde dann allerdings mit logischer Nothwendigkeit die ‚verblüffende Folge' sich ergeben, welche E. gezogen hat. — Nun habe ich aber nie und nirgends eine so widersinnige, theologisch falsche Behauptung aufgestellt, weder direct noch indirect — und darum entbehrt der von E. versuchte Beweis jeder Grundlage.

Ich habe mich gefragt, wie es denn möglich sei, dass mein Gegner mir eine so widersinnige Behauptung unterschieben könne; es läst sich dieses Räthsel nur in einer von den zwei Annahmen erklären: Entweder hat er meine Worte: ‚Pflicht innerer Unterwerfung' gegenüber nicht streng dogmatischen und Kathedral-Enunziationen ver-

[1]) Der größeren Klarheit halber citiere ich den ganzen einschlägigen Satz (Ztsch. 305): ‚Es ist darum objectiv beurtheilt, liberaler Katholicismus, d. h. Inanspruchnahme einer falschen und unbefugten Freiheit, wenn man die Lehrautorität der katholischen Kirche oder des Papstes derart auf das bloße Dogma beschränkt, und die bloß relative Bedeutung der übrigen Enunciationen der kirchlichen Autorität so sehr hervorhebt, dass kein Wort übrig bleibt für die Verpflichtung innerer Unterwerfung gegen die letzteren'.

standen im Sinne von Unterwerfung **kraft des göttlichen Glaubens**, was aber der allgemein angenommenen theologischen Redeweise zuwider ist; oder aber E. will für den frommen (religiösen) Gehorsam' keine Pflicht innerer Unterwerfung anerkennen, sondern nur ein äußeres Gehorchen, ein ehrerbietiges Schweigen; damit aber würde er sich in Widerspruch setzen gerade mit jenen Bischöfen, auf welche er sich selbst an dieser Stelle beruft, in Widerspruch mit Pius IX. und Leo XIII.

5. Mein Gegner hat auf der Suche nach Stellen, welche von mir absichtlich unterschlagen worden sein sollen, eine zweite Entdeckung gemacht. — Weil er in mehreren wichtigen Stücken die kirchliche Lehrautorität entweder abschwächte oder bisweilen preiszugeben schien — und das wohl in der Absicht, die Aussöhnung der modernen Welt mit der Kirche leichter anzubahnen, so wandte ich (Ztsch. 306) auf ihn den Ausspruch der Bischöfe der Kirchenprovinz von Westminster an: ‚Das nennt man liberal-freigebig mit fremden Gut und Eigenthum . . . . die Ausübung dieser falschen Freiheit charakterisiert den liberalen Katholiken'. — E. findet, dass sich damit mein ‚Übelwollen' gegen ihn ‚noch offenbarer kundgibt' (L. K. 292). Lassen wir nun E. diesen seinen Vorwurf mit seinen eigenen Worten begründen:

‚Um diese Art der Polemik richtig würdigen zu können, muss man wissen, dass diesem Satze des Hirtenschreibens, den der H. P. Hofmann nochmals widerholt (S. 319) folgende Sätze vorausgehen' (L. K. 292): ‚Eine kleine Anzahl von Männern genügt, um den Geist Vieler nicht bloß durch die Zügellosigkeit des im Privatverkehr gesprochenen Wortes, sondern, wenn sie litterarisch thätig sind, durch den Gebrauch der Presse zu verderben und zu stürzen. Diese Leute gestatten sich, die Theologie und die Leitung der Kirche mit der nämlichen Freiheit der Sprache und der Auffassung zu beurtheilen, mit der sie neue Theorien auf den Gebieten der Soziologie, der Volkswirtschaft, Kunst, Litteratur, oder jedweder anderen Frage aufstellen. Da es ihnen an kindlicher Gelehrigkeit und Hochachtung fehlt, so schalten sie frei über die Lehre, die Übung, die Zucht der Kirche auf eigene Verantwortung hin und ohne die mindeste Rücksicht auf den Geist der Kirche oder auf deren Diener'[1]). Das nennt das Hirtenschreiben ‚liberal-freigebig mit fremdem Recht und Eigenthum, mit den heiligen Vorzügen Christi und seiner Kirche'. Das durfte aber Herr P. Hofmann seinen Lesern nicht

[1]) Hirtenschreiben S. 2. 3.



verrathen!" (L. K. 292. 293). — Warum nicht? Weisen denn nicht manche der obigen Sätze wahre Porträtzüge des Ehrhard'schen Buches auf? Es mögen einige Andeutungen genügen. Ich frage: Beurtheilt Prof. E. ‚die Theologie und die Leitung der Kirche' nicht etwa ‚mit der nämlichen Freiheit der Sprache und Auffassung', wie ‚jedwede andere Frage', wenn er die von den zwei letzten großen Päpsten so oft und warm empfohlene scholastische Theologie nicht bloß kühl behandelt, sondern auch von einer ‚extremen Neuscholastik des 19. Jahrhunderts' redet als einer einfachen Repristinierung der Scholastik des Mittelalters', welche ‚sich von der Anschauung beherrschen lasse, als könne es eine Zeit geben, in welcher die Sonne der Wahrheit aufgehört hätte jeden Menschen zu erleuchten, der in diese Welt kommt' (255), und über die bisherige Rückständigkeit das Urtheil nahelegt: ‚Die katholische Theologie (kann noch) eine Specialwissenschaft für rückständige Geister ohne Bedeutung für die reale Welt werden'? (K. 253). Oder wenn E. der ganzen nachtridentinischen Moraltheologie — im Widerspruch mit der Wahrheit, weil er ihre Hauptvertreter verschweigt — nachsagt, dass ‚gründliche Untersuchung und Darstellung der großen ethischen Ideale des Christenthums' allzusehr hinter die Casuistik zurücktrat? — Beurtheilt E. die ‚Leitung der Kirche' nicht sehr frei, wenn er beispielsweise behauptet, ‚der kirchliche Particularismus' hat während der Regierungszeit Leos XIII. ‚seinen extremen Gegensatz an seine Stelle treten lassen, der sich in Tendenzen nach einer absoluten kirchlichen Uniformierung geltend macht, namentlich in Verwaltungs- und Cultusangelegenheiten, und der zu der übertriebenen, aber nicht gegenstandslosen Behauptung der Romanisierung der katholischen Kirche geführt hat' (K. 277)? Oder wenn er vom ‚kirchlichen Centralismus' redet, den er lieber ‚kirchlichen Absolutismus nennen' möchte (K. 245), dem er das Zeugnis ausstellt, dass ein derartiges Anspannen der Autorität unleugbar viele Nachtheile nach sich zog?' (K. 246). — ‚Schaltet' nicht auch Prof. E. ‚frei über die Lehre der Kirche' mit seinen Grundsätzen, aus denen logisch der verbindliche Charakter nur der Dogmen und wesentlichen Lehren erhellt? Mit seiner Aufstellung von der ‚vorwiegend historischen, zeitgeschichtlichen Tragweite' des Syllabus? (K. 257). Mit seiner mehr als sonderbaren Zusammenstellung der ‚gleichzeitigen Controversen innerhalb der Theologie, des Baianismus, Molinismus und Jansenismus'? (K. 161) — Wenn E. endlich schreibt: ‚Der Index trägt deutliche Spuren der Erregtheit seiner Entstehungszeit' an sich;

die ‚Mittelalterliche Inquisition‘ sei eine ‚Folge von Grundanschauungen, deren Fehlerhaftigkeit dem mittelalterlichen Menschen gar nicht zum Bewusstsein kam‘ (K. 29), ja ihr bloßes ‚Wort rufe ein schmerzliches Zucken in der ganzen gebildeten Welt hervor beim Anblicke des ungeheuren Elendes, das (jenes Wort) in sich verkörpert‘ (K. 47); ‚der Confessionalismus droht die hermetische Abschließung von der Welt herbeizuführen‘; wenn E. öffentlich und auf eigene Faust hin dafür plaidiert: man möge doch ‚die specifischen Frömmigkeitsäußerungen der romanischen Völker (nicht) den germanischen aufdrängen‘ (K. 355); der Nationalsprache sei im kirchlichen Cult ein größerer Spielraum anzuweisen; die ‚intensivere Heranziehung der Laien zu den kirchlichen Aufgaben und die der kirchlichen Verfassung entsprechende Erweiterung ihrer Rechte‘ (K. 357) seien ein Bedürfnis der Gegenwart usw. usw.; wenn endlich in der Frage des Kirchenstaates Prof. E. sich in directen Gegensatz stellt zu den fast ununterbrochenen Klagen und Forderungen Pius' IX. und Leos XIII., ja des gesammten Episcopates — passt dann nicht gar manches auf ihn aus der Charakteristik, welche die Bischöfe in dem angeführten Hirtenschreiben dem ‚liberalen Katholiken‘ ausgestellt haben? Professor Eberhart hat in demselben Sinne sein Urtheil über Prof. E. abgegeben[1]): ‚Man nimmt es in manchen Kreisen ungeheuer übel, dass andere in das Lob des Ehrhard'schen Werkes nicht einstimmen und daran mehr oder weniger scharfe Kritik üben ..... übt E. etwa keine Kritik? Er übt reichlich Kritik und zwar an einem Werke, das viel höher steht, als jedes rein menschliche Werk — an der katholischen Kirche. Und wenn er der Kirche zB. Romanisierung, zu weit gehenden Centralismus, ja Absolutismus zumuthet, so ist dies schon mehr, als wenn man einem Gelehrten — Ideen des liberalen Katholicismus zuschreibt oder sagt, dass sein Werk solchen Ideen wenigstens Vorschub leisten könne.‘. — Es klingt darum mehr als naiv, wenn Prof. E. seinen Lesern die Mittheilung machen zu müssen glaubt, ich hätte etwas absichtlich ihnen verschwiegen, was zu seiner Entlastung von dem Vorwurfe dienen könnte, er sei ‚liberal-freigebig mit fremdem Recht und Eigenthum, mit den heiligen Vorzügen Christi und seiner Kirche‘.

Ich will nun aber doch auch gestehen, dass ich einen Satz aus dem Hirtenschreiben absichtlich unterdrückt habe, den ich aber jetzt nicht mehr vorenthalte, da er sich zudem an die von E. citierten Worte anschließt.

---

[1]) Stimmen und Bemerkungen über Ehrhard's Werk S. 24.

Der liberale Katholik, so schreiben die Bischöfe, ‚gleicht einem Unterthan, welcher von seinem Fürsten die Einladung empfieng, im königlichen Palast zu wohnen, daraus aber sich für berechtigt erachtet, nach eigenem Gutdünken, oder dem seiner draußen wohnenden Freunde die Ausstattung des Palastes zu zerstören, oder darüber zu schalten, und sogar bauliche Veränderungen vorzunehmen, ohne jedwede Befugnis oder Autorität hierfür zu besitzen'[1]).

6. Am Schlusse seiner mir gewidmeten Replik protestiert Prof. E. ‚auf das allerentschiedenste gegen den letzten Missbrauch, den (ich) mit dem Hirtenschreiben der englischen Bischöfe' dadurch getrieben haben soll, dass ich eine Stelle aus demselben anführte (Ztsch. 321), worin die Gefahren und traurigen Folgen signalisiert sind, welche aus dem liberalen Katholicismus entstehen. Um dem Proteste größeren Nachdruck zu verleihen, setzt mein Gegner die Worte ‚Auf das allerentschiedenste' unter Anführungszeichen. — Dieser Protest kann mich nicht beunruhigen, nachdem die Hochwürdigsten Bischöfe von Trient, Trier und Regensburg in ihren diesjährigen Hirtenbriefen so eindringlich vor Ideen gewarnt haben, welche auch im Buche ‚Der Katholizismus' sich vorfinden, Fürstbischof Simon Aichner von Brixen allen seinen Priestern eine Broschüre officiell übersenden ließ, worin E.'s Buch ‚als in mehrfacher Hinsicht missverständlich und gefährlich' bezeichnet wird, und Bischof Keppler dasselbe in öffentlicher Rede ‚eine Gefahr' genannt hat.

Damit nehme ich von der ersten und zweiten Schrift des Herrn Prof. E. Abschied, denn der Zweck, welchen ich mir für diese Erwiderung gestellt hatte, dürfte erreicht sein. Wie die übrigen Zugeständnisse Ehrhard's an seine Kritiker, so nehme ich auch seine Versicherung mit Freude entgegen: ‚Ich verurtheile den liberalen Katholizismus sowie ihn die katholische Kirche verurtheilt' (L. K. 314). — Doch muss die Zukunft zeigen, wie dieses Wort harmonisch sich vereinigen lasse mit jenem andern, das E. an das erstere unmittelbar anschließt: ‚ich verwahre mich aber dagegen, dass die theol. Richtung, der ich huldige, der von der Kirche verurtheilte Katholizismus sei' (L. K. 314). Fasst man ins Auge, dass Ehrhard in seiner Erläuterungsschrift noch lange nicht alle Bedenken beseitigt hat, welche mit Grund gegen sein erstes Buch erhoben worden sind, so begreift man die tiefernsten offenen Worte des

[1]) Hirtenschreiben 3.

Hochwürdigsten Oberhirten von Rottenburg: „Offen und absolut unbeeinflusst spreche ich heute mein Bedauern aus, dass E.'s Schrift so wenig geleistet hat zur Verbesserung der ersten. Sie beschäftigt sich viel zu viel mit seiner Person, und doch wäre die beste und allein genügende Vertheidigung seiner Person eine Verbesserung ihres Standpunktes und ihrer Position gewesen"[1]).

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Kleinere Mittheilungen. Über die Fragen, welche sich an das biblische Ophir knüpfen, handeln zwei neue englische Werke: The Gold of Ophir, Whence brought and by Whom? By Prof. A. H. Keane. London, 1901, und The ancient Ruins of Rhodesia. By R. N. Hall and W. G. Neal, with over 70 Illustrations, Maps and Plans. London 1902. Nach Keane war Ophir ein Marktplatz in Südarabien; das Gold, welches Salomo dort erhandelte, wurde nicht in Ophir gefunden, sondern in Rhodesia. Das Werk von Hall und Neal beschäftigt sich mit den zum Theil uralten Ruinen, die über ganz Rhodesia und über das Land zwischen Zambesi und Limpopo sich zerstreut finden; etwa 200 derselben — Tempel, Festungen, Wälle, Gold-Bergwerke 2c. — werden beschrieben. Sie zerfallen dem Alter und Ursprung nach in drei Gruppen: himjaritische oder süd-arabische, phönicische und vielleicht nach-mohammedanische, neuere. Auch Hall und Neal lassen das Ophirgold im Landstrich zwischen Zambesi und Limpopo gefunden werden. Vgl. The Geographical Journal XIX (London 1902) 361 f. 495 f.

— Nach Th. Zachariä in Halle ist das erste gedruckte Buch, welches das Sanskrit-Alphabet und einen Sanskrit-Text (Vater unser und Ave Maria) mittheilt, des Athanasius Kircher China illustrata, Amstelodami 1667. Kircher erhielt seine Angaben von seinem Ordensgenossen Heinrich Roth, geboren in Augsburg, Superior des Jesuitencollegs zu Agra, gestorben daselbst 1668. Das Sanskrit erlernte Roth per quendam Brachmanem summa benevolentia sibi devinctum etiam ad Christi fidem suscipiendam inclinatum (Kircher l. c. p. 162) in einem Zeitraum von 6 Jahren; er verfasste auch eine Grammatik der Brahmanensprache, die zu Hervas' Zeiten im römischen Colleg noch vor-

[1]) Augsburger Postzeitung 1902 Nr. 131 (12. Juni).



handen war. Er, nicht Haxleben, ist also der erste Europäer, der eine Sanskritgrammatik verfasste. S. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes XV (Wien 1901) 318—320. Für die Bezeichnung Nagher (= Nagari)-Alphabet war nach Zachariä (aaO. XV 1902, 205—210) Kirchers Gewährsmann der berühmte Reisende Pietro della Valle, derselbe, der ‚jenes koptisch-arabische Glossar nach Rom brachte, das nachmals von Kircher in seiner Lingua Aegyptiaca restituta veröffentlicht wurde, und das noch heute für die ägyptische Sprachforschung unentbehrlich ist‘ (S. 207). Della Valle hat auch zuerst einige Keilschriftzeichen richtig copiert (S. 210).

— Die Lebenszeit des hl. Johannes Klimakus pflegte man bisher auf ungefähr 525 bis ungefähr 600 zu bestimmen. F. Nau hat nun in einer Pariser Handschrift Berichte eines gewissen Anastasius über die hl. Väter des Sinai gefunden, von welchen bisher nur Auszüge (Migne P. gr. 88 608—610) bekannt waren. In einer vorläufigen Anzeige bestimmt er als frühestes Datum der Abfassung der Schrift des Anastasius 650; auf Grund einiger nicht völlig sicheren Annahmen werden dann für Johannes Klimakus sich folgende Ansätze ergeben: geboren vor 579, tonsuriert 599, Hegumenus vor 639, gestorben gegen 649. Byzantinische Zeitschrift XI, Leipzig 1902, 35—37. — Der Text des Ambrosiaster, wie er bisher in den Drucken vorliegt, enthält Interpolationen, welche in den meisten Handschriften fehlen. So weist A. Souter in The expository Times XIII (Edinburgh 1902) 380 nach, dass in der Erklärung zu 1 Cor. 6, 18 ein langes Stück aus Augustinus eingeschoben ist. Die Stelle nämlich von den Worten Quia cetera peccata (Migne, P. l. 17, 214 d) bis .. concupiscentiae carnalis (ib. 215 a) findet sich in des Eugippius Excerpten aus Augustinus (Wiener Ausgabe von Knöll IX, 1028, 2 sqq.); Hrabanus Maurus citiert (Migne P. l. 112 60 a) den Text ohne die Interpolation. K.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Deutsche Jesuiten in spanischen Gefängnissen im 18. Jahrhundert.

Von **J. B. Mundwiler** S. J.

Folgenschwere Stürme wurden in den Fünfziger und Sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts gegen die Gesellschaft Jesu von ihren Feinden heraufbeschworen. Im Jahre 1759 hatte der Premier-Minister Marquis von Pombal die Verfolgung der Jesuiten eingeleitet und dieselben aus Portugal und allen portugiesischen Provinzen vertrieben. Das gegebene Beispiel der Verfolgung ahmte in Frankreich der einflußreiche Herzog von Choiseul nach; die Jesuiten wurden 1762 aus ihren Häusern verjagt und ihre Güter eingezogen. Noch gaben sich aber diese beiden Minister nicht zufrieden, sondern bemühten sich auch den Mitbrüdern der Vertriebenen in den Ländern der spanischen Krone ein gleiches Los zu bereiten. Sie suchten und fanden einen gleichgesinnten Bundesgenossen in der Person des spanischen Ministers, des Grafen von Aranda. Dieser brachte es nach vielen Bemühungen endlich dazu, dass am 29. Januar 1767 ‚im königlichen außerordentlichen Rathe‘ zu Madrid beschlossen wurde, die zur Ausweisung nöthigen Befehle abzufassen und allen Vicekönigen, Statthaltern, Präsidenten ꝛc. des ganzen spanischen Reiches in Europa sowohl als in den überseeischen Ländern zu übersenden[1]).

---

[1]) Crétineau-Joly, Histoire de la Compagnie de Jésus, III. Edit. Paris 1851 Bd. 5. S. 242—244.

*

Am 27. Februar 1767 wurde der Befehl von König Karl III. unterzeichnet und konnte nunmehr den Behörden zugesandt werden. Geschichtsschreiber geben an, die Befehle seien in doppelten Umschlag gehüllt worden; auf dem zweiten innern waren die Worte zu lesen: ‚Unter Todesstrafe dürft ihr dieses Paquet (Decret) erst am 2. April, gegen Abend eröffnen'[1]). Jedenfalls wurde bis zu diesem Tage die größte Verschwiegenheit beobachtet. — Der Zeitpunkt der Ausführung dieses Decretes war in Spanien selbst die Nacht vom 2. auf den 3. und der 3. April. Nach Vorschrift umstellte man in der Nacht mit Soldaten die Collegien und Häuser der Jesuiten, drang in dieselben ein, holte sämmtliche Jesuiten aus ihren Zimmern und schloß sie zusammen in ein größeres Zimmer ein (wohl an den meisten Orten ins Refectorium); dann wurden alle Archive, Bibliotheken und Schriften der einzelnen mit Beschlag belegt. Inzwischen las man den versammelten Ordensleuten den königlichen Befehl vor und führte sie demgemäß an die bestimmten Hafenplätze, wo sie auf die bereitstehenden Schiffe gebracht und an den italienischen Küsten, im Kirchenstaate ans Land gesetzt werden sollten.

Ob einige auf diesen oder jenen Grund hin in Spanien zurückgehalten und etwa in Gefängnisse abgeführt wurden, ist nicht bekannt; nur von einem einzigen, einem deutschen Jesuiten, geben Documente an, daſs man ihn in Spanien festhielt. Dieser, P. Joh. Joseph Goebel, kehrte Geschäfte halber, über die er am Hofe von Spanien verhandeln wollte, aus Mexico zurück und traf ungefähr einen Monat vor der Vertreibung in Spanien ein. Hier wurde ihm die Weiterreise nach Deutschland untersagt; man hielt ihn in Madrid fest, da man gemerkt, er sei über die Verhältnisse in Neu-Spanien wohl unterrichtet und werde hierin dem Grafen von Aranda und dem königlichen Rathe gute Dienste leisten. Im Jahre 1778 war er noch in Spanien; kein Document zeigt seine Heimkehr an.

Daſs noch andere deutsche Jesuiten um diese Zeit in Spanien sich aufhielten, ist nicht bekannt; wohl aber gab es deren viele in den spanischen Colonien: in Paraguay, Chile, Peru, Quito (dem heutigen Ecuador), in Neu-Granada (Santa Fe), Mexico, Californien, und auf den Philippinen. Die Zahl der Jesuiten, die damals in allen diesen Colonien, Missionsländern, thätig waren, belief sich auf ungefähr 2700. Wie viele Deutsche sich darunter fanden, läſst sich

[1]) Crétineau-Joly, V. S. 244.



nicht genau feststellen; nach den vorliegenden Verzeichnissen[1]) waren es rund 230—280. Über ihr Schicksal ist außerordentlich wenig bekannt. Nur zerstreute, spärliche Berichte sind da und dort zu finden; aber eine Zusammenfassung dieser Notizen über ihre Lage und ihr Los bei und nach der Vertreibung aus Amerika, ist nie erschienen. Wie das traurige Geschick jener Jesuiten, die Pombal aus den portugiesischen Besitzungen wegschleppen und in die Kerker von Lissabon werfen ließ, der Aufzeichnung würdig erachtet wurde[2]), so verdient auch das jener Jesuiten, die in spanischen Gebieten thätig gewesen, dem Andenken erhalten zu bleiben. Zu diesem Zwecke möchten die folgenden Zeilen etwas beitragen. Nicht uninteressant wäre es, die Geschichte der Vertreibung aus diesen spanischen Missionsländern von Anfang an und in ihrem Verlauf eingehend zu behandeln; doch der Kürze halber sollen hier nur einige wenige Züge über die Gefangennahme und die Reise zu Lande und zur See angegeben werden. Hauptsächlich aber soll das zur Darstellung kommen, was die deutschen Jesuiten in Spanien selbst nach ihrer Rückkehr erlebten und erduldeten. Den letzten Theil wird die Befreiung aus der Gefangenschaft bilden. — Betreffs der Gefangennahme, Reise und Haft indessen muss bemerkt werden, dass es kaum möglich ist, das Los der deutschen Jesuiten von dem der spanischen zu trennen. Die deutschen Jesuiten wurden gleichzeitig mit ihren spanischen Mitbrüdern gefangen genommen, blieben mit denselben vereinigt auf der Reise und mit geringen Ausnahmen auch in den Gefängnissen von Spanien: ihr (der Deutschen) Schicksal ist das der andern. Um aber umso sicherer das zu treffen, was den Deutschen widerfahren ist, und was sie erlebten und erdulbeten, wurden fast nur deutsche Gewährsmänner zur Darstellung benutzt und andere nur zur nothwendigen Ergänzung herbeigezogen. Wenn das Ungemach, das da erzählt wird, auch nicht immer unseren

---

[1]) Aus der Sammlung des P. Bernhard Duhr S. J.; auch die folgenden Citate aus Simancas sind dieser Sammlung entnommen. — Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts von Anton Huonder S. J. 74. Ergänzungsheft zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach‘, Freiburg 1899.

[2]) Vgl. Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal. Von Christoph Gottlieb von Murr. 2 Bände Nürnberg 1787 u. 1788. — Ferner: Pombal. Sein Charakter und seine Politik. Von P. Bernhard Duhr. 53. Ergänzungsheft zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach‘. Freiburg 1891. S. 142—169.

Landsleuten persönlich widerfuhr, so kann es trotzdem noch in einem richtigen Sinn als ihr Leid angesehen werden. Denn was die andern erduldeten, gieng auch ihnen sehr zu Herzen, weil sie die andern als ihre Mitbrüder betrachteten und liebten und es darum tief empfanden, wenn diesen Unrecht geschah. Wie sehr die einen mit den andern litten, zeigen die Worte des P. Ducrue (von dem gleich die Rede sein wird): ‚Der königliche Commissär kam und trennte uns (die deutschen Patres) von unsern geliebten Reisegefährten (den Spaniern) . ., die mit uns in Californien den Weinberg des Herrn bebaut . . Es ist sicher unglaublich, wie großen Schmerz die guten Patres über diese Trennung empfanden und wie viele Thränen sie beiden Theilen kostete . . Einige weinten nicht bloß, sondern fiengen an laut zu schluchzen und zwar so, dass sie uns nicht mit Worten, sondern durch Stöhnen „Lebewohl" sagten. Ohne also Worte zu sprechen, umarmten wir uns zärtlich und rissen uns dann los von unsern geliebten Brüdern, die während vieler Jahre mit uns die Mühsale getheilt hatten'.

Betreffs der Quellen, die zur Darstellung benutzt wurden, ist zu bemerken, dass sämmtliche von Männern stammen, die Augenzeugen gewesen und zwar nicht bloß theilnahmslose Zuschauer, sondern Männer, die dabei betheiligt waren, und von denen jeder fast ausschließlich das, was er inbezug auf die Gefangennahme und Haft erzählt, mitgemacht und mitgeduldet hat. Alle schrieben unabhängig von einander, und zwar zeichneten zwei derselben die Ereignisse und Erlebnisse gleich in Form eines Tagebuches auf, während die andern erst nach ihrer Befreiung ihre Berichte zusammenstellten, sei es, dass sie dazu frühere Aufzeichnungen verwerteten (was für den einen und andern wohl angenommen werden muss), sei es, dass sie bloß einiges von dem, was sie noch in Erinnerung hatten, zu Papier brachten. Es folgen hier die Quellen mit einigen Angaben über deren Verfasser.

1. P. Weingartner, Peter, von dem ein handschriftlicher Bericht vorliegt, war geboren 1721 zu Jedenhof in Bayern, und reiste 1748 nach Chile. Die letzten Jahre vor der Vertreibung lebte er ‚mit einigen Laienbrüdern auf dem Landgut ganz nahe der Stadt Santiago' als Missionär und Pfarrer der Neger, der Indianer und anderer in der Umgebung wohnender Leute. Hier wurde er mit seinen Genossen von den Soldaten gefangen genommen. Mit andern nach Spanien gebracht, wurde er von hier 1769 in die Heimat entlassen. Vom 23. Januar 1770 ist sein Bericht aus Altötting datiert,

worin er dem P. Provincial, P. Erhard, auf 32 Seiten (4°) in schlichter einfacher Weise in lateinischer Sprache die Vertreibung aus Chile, die Erlebnisse auf der Land- und Seereise, die Unannehmlichkeiten in Spanien und die Heimreise über Italien erzählt[1]).

2. P. Rapp, Joseph, von dem ein Brief erhalten ist, wurde 7. October 1731 zu Dillingen geboren, und kam schon als Scholastiker nach Chile. 1768 wurde er nach Spanien deportiert, wo er bis 17. Februar 1769 im Gefängnis bleiben mußte; dann konnte er über Italien in die Heimat reisen. Am 25. April 1769 langte er in Landsberg (Bayern) an, wo er am folgenden Tage an P. Joseph Schwarz, Rector des Collegs zu Amberg, den genannten Brief schrieb. Dieser Brief von etwas über eine Seite (4°) ist ganz eng und klein geschrieben und gibt nur wenige Einzelheiten über die Gefangennahme in Chile, über die Reise nach Spanien, einige Ereignisse daselbst und über die Heimreise[2]).

3. Von P. Niclutsch, Franciscus, findet sich auch ein Brief unter den Papieren des eben genannten P. Schwarz[3]). P. Niclutsch, geboren 15. Februar 1723 zu Matray (Tirol), gieng um 1753 nach Quito, wo er 15 Jahre lang in der Mission am obern Marañon thätig war. Wahrscheinlich war er nachher nur kurze Zeit in Spanien im Gefängnis; denn schon am 15. Juni 1768 war es ihm gegönnt, über Italien in seine deutsche Heimat zurückzukehren. 1770 traf ihn P. Sigismund Baur (der anfangs September 1770 aus dem Gefängnis in Spanien befreit wurde) im Colleg zu Landsberg und übergab ihm einen Brief des P. Moritz Calligari (von Augsburg), der noch in Spanien zurückgehalten wurde. Den Inhalt dieses Briefes theilte P. Niclutsch in seinem Briefe dem P. Schwarz mit und fügte noch andere Einzelheiten über P. Calligari und andere deutsche Jesuiten in Spanien hinzu, Einzelheiten, die er von P. Sigismund Baur empfieng. Dieser Brief Niclutsch's ist datiert vom 15. November 1770.

4. P. Middendorff, Bernhard, aus Vechta in Oldenburg (geboren am 14. Februar 1723) erzählte in seinem Tagebuche,

---

[1]) Das Manuscript im Archiv Provinciae Germaniae S. J., Series VII A. 3; in französischer Übersetzung mitgetheilt von P. A. Carayon in Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus. Poitiers 1867. Bd. XVI. S. 307 ff.

[2]) Archiv Provinciae Germaniae, Series VII. fasc. B 2.

[3]) Ibidem.

was er erlebt und gesehen während der 22 Jahre, die seit seiner Abreise von Münster (Westfalen) im Jahre 1754 nach Mexico (Mission von Sonora) bis zu seiner Rückkehr aus Spanien im Jahre 1776 verflossen waren. Wo das Manuscript jetzt sich findet, ist unbekannt. Der Bericht wurde 1845 in einer Zeitschrift[1]) herausgegeben, ‚wo, wie der Herausgeber W. Junkmann bemerkt, alles, was sich auf das Wirken des Ordens, das Leben in den Missionen, die Aufhebung und Gefangenschaft bezieht, wörtlich mitgetheilt ist‘, während das meiste von der ausführlichen Natur- und Reisebeschreibung als ungeeignet für die Zeitschrift weggelassen wurde.

5. P. Ducrue, Benno, aus München (geb. 10. Juni 1721) berichtet die Vertreibung aus Mexico und Californien. Er war von 1748 bis 1768 Missionär in Californien und zur Zeit der Vertreibung Oberer aller Missionen von Guadelupe. Nach Spanien zurückgebracht, wurde er daselbst über acht Monate im Gefängnis festgehalten. Im Jahre 1769 kehrte er in die Heimat, in seine Vaterstadt München zurück, wo er am 30. März 1779 starb. Wann er seinen Bericht, die Gefangennahme, die Reise und den Aufenthalt in Spanien umfassend, niederschrieb, ist unbekannt; derselbe wurde erst 5 Jahre nach dessen Tode veröffentlicht von Christoph Gottlieb von Murr und trägt die Überschrift: ‚Relatio expulsionis Societatis Jesu ex Provincia Mexicana, et maxime e California A. 1767, cum aliis scitu dignis notitiis. Scripta a P. Bennone Francisco Ducrue eiusdem Provinciae per viginti annos missionario[2]).

6. P. Bayer, Wolfgang, aus Schleßlitz in Bayern (geboren 14. Februar 1722), schrieb einiges aus der Geschichte der Vertreibung aus Peru. 1749 war Bayer von seinen Obern nach Peru geschickt worden, wo er von 1752 — 1766 in der Mission Juli am Titicaca-See thätig war. Darauf wurde er Examinator Synodalis des Bischofs von Santa Fe (Neu-Granada) und dessen

---

[1]) ‚Aus dem Tagebuche des mexicanischen Missionarius Gottfr. Bernh. Middendorff aus der Gesellschaft Jesu, geb. zu Vechte im Stifte Münster. A. 1754—1776 n. Ch.‘ im ‚Katholischen Magazin für Wissenschaft und Leben‘; Münster 1845. 1. Bd. 6. Heft. S. 740—798 u. 2. Bd. 1. Heft. S. 21—54.

[2]) Bei Christ. Gottl. v. Murr: Journal zur Kunstgeschichte u. zur allgemeinen Litteratur. Nürnberg 1784. XII. S. 217—267.



Begleiter auf der Pastoralreise in die Landschaft von Yunkas. Sie waren kaum von dieser Reise zurückgekehrt, als das Verbannungsdecret für die Jesuiten eintraf. — Bayer beschrieb in interessanten Zügen seine Reise nach Peru, seine Thätigkeit daselbst und seine Heimreise. In Spanien hatte er noch 6 Monate zu verweilen, bis ihm die Rückkehr in die Heimat gestattet wurde, wo er zu Schleßlitz 1772 starb. Sein Bericht wurde 1776 von v. Murr veröffentlicht[1]).

7. P. Baucke, Florian, beschrieb die Vertreibung aus Paraguay; sein Bericht ist bekannt. Zu dieser Arbeit wurde die Ausgabe von A. Kobler benutzt[2]).

8. Außer diesen Berichten von deutschen Jesuiten wurden die wertvollen Aufzeichnungen des P. Joseph Péramas, eines Spaniers, benutzt. P. Péramas war den 15. März 1732 zu Mataro in Catalonien geboren. 1755 schickten ihn die Obern nach Paraguay, wo er noch seine Studien zu beenden hatte. Darauf war er einige Zeit unter den Guaraniern thätig, wurde aber schon bald nach Cordova (in Paraguay) zurückgerufen, wo er die jüngeren Ordensbrüder anfangs Rhetorik, später Moral lehren mußte. In diese Zeit fiel die Vertreibung; mit dem 12. Juli 1767 (dem Tag der Gefangennahme in Cordova) beginnt P. Péramas sein Tagebuch, das die Überschrift trägt: Annus patiens sive ephemerides, quibus continetur iter annuum Jesuitarum, qui Corduba Tucumaniae egressi sunt, iussi a rege catholico Carolo III. regno excedere, et in Corsicam navigare. Anno MDCCLXVII[3]). Tag für Tag ist verzeichnet; Tage, an denen nichts Besonderes und nichts Neues sich ereignete, sind immer

[1]) „Herrn P. Wolfgang Bayers, ehemaligen americanischen Glaubenspredigers der Gesellschaft Jesu, Reise nach Peru. Von ihm selbst beschrieben‘ in Christ. Gottl. v. Murr, Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Litteratur. Nürnberg 1776. III. S. 113—326.

[2]) „Pater Florian Baucke, ein Jesuit in Paraguay‘ (1748—1766). Nach dessen eigenen Aufzeichnungen von A. Kobler. Regensburg 1870.

[3]) Gedruckt in: Letters and Notices. Vol. X., XI. und XII. Roehampton 1875—1879 (Privat-Zeitschrift der englischen Jesuitenprovinz). Auch in französischer Übersetzung herausgegeben in Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus von A. Carayon S. J. Poitiers 1867. Bd. XVI. S. 183 ff. Doch ist die Übersetzung (der eine italienische Übersetzung zugrunde lag; Péramas schrieb Latein) stark gekürzt und (mit dem latein. Text verglichen) sehr frei, manchmal ungenau.

gekennzeichnet mit der Bemerkung: nihil novi. Das Tagebuch wurde geführt bis Januar 1769; vom October 1768 an ist nicht mehr jeder Tag verzeichnet.

Außer diesem Tagebuche verfasste P. Péramas noch zwei andere Bücher; das eine: Josephi Emmanuelis Peramas de vita et moribus sex Sacerdotum Paraguaycorum wurde 1791 gedruckt [Faventiae (Faënza im Herzogthum Parma)]; das andere: Josephi Emman. Péramas de vita et moribus tredecim virorum Paraguaycorum erschien im selben Verlage 1793, erst nach dem Tode des Verfassers (starb 23. Mai 1793). Da aber Péramas hier nicht mehr des Nähern auf die Erlebnisse auf der Reise und in Spanien eingeht, so konnten nur wenige Angaben daraus benutzt werden.

9. Im dritten Theile, wo es sich um die Befreiungen aus den Gefängnissen handelt, kommen vorzugsweise Actenstücke aus Simancas (aus der Sammlung von P. Bernhard Duhr) zur Verwertung.

I.

Nach den überseeischen Ländern, d. i. nach den spanischen Provinzen von Paraguay, Chile, Peru, Quito (dem heutigen Ecuador), Neu Granada, den Antillen, Mexico und den Philippinen gelangte das königliche Verbannungsdecret, Dank der Schwierigkeiten des damaligen Verkehrs zur See, viel später und konnte nicht schon, wie in Spanien, am 3. April zur Ausführung gebracht werden.

Wann dasselbe auf den Philippinen und in Neu-Granada anlangte, ist unbekannt. In Mexico muss es wohl etwas vor Mitte Juni, in Paraguay Ende Juni[1]) eingetroffen sein. Nach der Hauptstadt Chiles, Santiago, brachte ihn am 7. August (1767) ein außerordentlicher Courier, der, abgesandt vom Gouverneur von Buenos-Ayres in Paraguay, ‚trotz des Winters und des Schnees, der in dieser Jahreszeit die Gebirge, welche Paraguay von Chile scheiden, bedeckt', den weiten Weg in Eile zurücklegen musste[2]). Peru vernahm die Unglücksbotschaft um die Mitte August 1767. — Nachdem dann die Vice-Könige und Gouverneure 2c. die nöthigen Vorbereitungen getroffen, konnten sie zur Ausführung schreiten. In der Stadt Mexico

[1]) Péramas, de vita et moribus XIII. virorum pag. 337.

[2]) Bei Weingartner aaO. Fol. 1.



wurden die Jesuiten in den Collegien und Häusern am 24. Juni[1]), in Paraguay, in Cordova in 5 Häusern am 12. Juli[2]) und in Santa Fé (Paraguay) am 16. Juli[3]) gefangen genommen. In Chile brach am 26. August das Unglück über die Jesuiten herein und zwar im ganzen Lande zur selben Zeit, zur selben Stunde der Nacht[4]). In Peru war vom Gouverneur der 28. August 1767[5]) zur Gefangennahme festgesetzt worden.

Es war jedoch nicht möglich in den einzelnen Provinzen, mit Ausnahme von Chile, die Verhaftung, wie das in Spanien geschehen konnte und geschehen war, am selben Tage vorzunehmen; dazu boten einerseits die Verhältnisse der Länder und ihres Verkehres zu große Schwierigkeiten, andererseits mahnte die große Anhänglichkeit der Indianer an die Jesuiten zu großer Vorsicht im Vorgehen gegen die Missionäre. So ist es erklärlich, dass das königliche Decret in Santa Fé (Paraguay) erst am 16. Juli, in der Reduction St. Xaverius (Missionsstation des Pater Baucke) aber und der von St. Peter noch später, im Anfang September zur Ausführung gebracht wurde[6]). Ebenso wurden die Missionäre der Chiquiten erst Anfang September weggeführt[7]). Auf ähnliche Weise erfolgte die Festnahme auch in der Provinz Mexico an ganz verschiedenen, ja sehr weit auseinander liegenden Tagen; in der Dorfschaft Matape in den letzten Tagen

---

1) Bei Middendorff aaO. S. 24.

2) Peramas in Letters and Notices Bd. X. S. 51 u. 196.

3) Baucke bei Kobler S. 616. Hier wird das Jahr 1766 angegeben. Dieselbe Jahreszahl findet sich auch bei Franz de Charlevoix (bezw. in der deutschen Ausgabe): ‚Geschichte von Paraguay‘ rc. (Wien 1830, 2. Bd. S. 345), wo die Stelle über die Vertreibung der Jesuiten aus Paraguay dem Buche ‚P. Florian Baucke's Reise rc. aus der Handschrift Baucke's herausgegeben von P. Johann Frast, Cistercienser des Stiftes Zwetl und Pfarrer zu Edelbach, Wien 1829‘ entlehnt wurde. P. Baucke muss sich wohl selbst bei seinen Aufzeichnungen geirrt haben.

4) P. Weingartner Fol. 1 u. 2 und P. Joseph Rapp aaO.

5) P. Wolfgang Bayer bei Murr Journal III. S. 313. Auch hier ist ein Irrthum in der Angabe des Jahres (1768 statt 1767); auch die folgenden Jahreszahlen (1769 u. 1770) sind um 1 zu hoch, wie das klar hervorgeht aus der Übereinstimmung der Ereignisse, die auch von andern berichtet sind.

6) Baucke aaO. S. 616, 621, 627.

7) Péramas, de vita et moribus XIII. virorum S. 196, 256.

des Juli oder den ersten des August[1]), während in der Stadt Mexico schon am 24. Juni alles vollbracht war. Nach Californien, ein von Mexico abhängiges Missionsgebiet, wurde vom Vicekönig von Mexico ein neuer Gouverneur gesandt und mit der Gefangennahme der Jesuiten betraut. Derselbe langte am 30. November im Hafen von St. Joseph an, die Jesuiten aber, d. i. der P. Visitator dieses ganzen Missionsgebietes und einige wenige andere Missionäre, die der Gouverneur nach dem Orte Loreto (Missionsstation) hatte kommen lassen, wurden erst am 26. December verhaftet[2]). Die übrigen Missionäre Californiens traf das harte Los noch später, am 1. Februar 1768[3]). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch noch im Verlaufe des Jahres 1768 Missionären der Wille des Königs bekannt gemacht wurde. Der P. Calligari und einige wenige Genossen in einem Theile der Provinz von Quito konnten sogar bis October 1769 an ihren Posten verbleiben. ‚Im Juni 1769 wurde uns vom Commissär Joh. Behave das Verbannungsdecret verkündet'[4]). Der Grund, dass das so spät geschah, scheint, wie man aus den Worten Calligaris schließen kann, darin zu liegen, dass keine Priester- oder Ordensleute da waren, die man an Stelle der Jesuiten als Missionäre einsetzen konnte. Der Noth nachgebend ließen dann die Behörden Leute zu Priestern weihen, die nicht die nöthige Vorbildung hatten. ‚Unsere Mission nahmen Weltpriester in Besitz, die zu diesem Zwecke jüngst in Quito geweiht wurden. Ich beschloß meinem Nachfolger die zwei Monate, während welchen ich die übrigen Commissäre zu erwarten genöthigt war, Unterricht in der lateinischen Sprache zu ertheilen; ich fieng an mit **musa, musae** und kam bis zur Abwandlung der Zeitwörter'[5]).

In den Städten, wo die Jesuiten Collegien und andere Häuser, sogenannte Residenzen, hatten, war das Vorgehen gegen die Ordensleute ziemlich einfach und geschah in ähnlicher Weise wie in Spanien. Bei Nacht, wenn alles im Hause sich zur Ruhe begeben hatte, oder morgens in aller Frühe, rückten Soldaten heran, umstellten das Haus oder Collegium, ‚die benennten Commissarii . . forderten den P. Rector, welchem befohlen wurde, in aller Stille und ohne Geräusch zu machen,

---

1) Middendorff aaO. S. 24 u. 25.
2) Ducrue bei Murr, Journal XII S. 230.
3) Ibid. p. 232.
4) P. Calligari bei Niclutsch.
5) Ibid.

die Patres vom Bett in das Refectorium zu rufen. Sie kamen und wussten nicht warum; keiner war völlig gekleidet und so wie sie erschienen, wurden sie auf die Wagen gesetzt und mit Bedeckung eines Corps von Cavallerie fortgefahren, ohne dass man ihnen erlaubte, um Kleidung oder ein Breviarium zu nehmen nach ihrer Kammer zurückzukehren'[1]). An einem andern Orte verlangte man nach dem P. Rector und gab vor, er müsse zu einem Kranken kommen. War aber die Thüre aufgemacht, so drangen die Beamten und Soldaten ein, sperrten den P. Rector, der inzwischen angekommen war, und den Pförtner ins Refectorium, während die Beamten dann ,vor jeder Zimmerthüre eine Schildwache setzten; andere stürmten in die Zimmer, wo sie die einen schon auf den Knien im Gebete, andere noch im Ankleiden begriffen fanden: alle Jesuiten wurden zusammen ins Refectorium eingesperrt, bis die Commissäre sämmtliche Zimmer durchstöbert und alles, was sie fanden, weggeräumt und in Sicherheit gebracht hatten'. So im Collegium von Santa Fé[2]).

Schwieriger war es, der Jesuiten, die in den Reductionen als Missionäre wirkten, habhaft zu werden; aber durchaus nicht, weil sie sich den Häschern entzogen, und bei den ihnen ganz und gar ergebenen Indianern Schutz gesucht hätten, sondern weil die Statthalter und die mit der Ausführung des Befehles betrauten Commissäre in manchen Fällen, selbst in Begleitung von Soldaten, es nicht wagten in die Reductionen zu gehen — so große Furcht hatten sie vor den Indianern. Es blieb, um dem Befehle gemäß die Jesuiten auch aus den Missionen wegzuholen, kein anderes Mittel übrig, als den Missionären Nachricht zu geben, und sie aufzufordern, selbst eine bestimmte Anzahl gutbewaffneter und zuverlässiger Indianer zu senden, welche die Commissäre abholen und in die Reduction begleiten sollten[3]). In Sonora war es der Missionsobere, der im Auftrage der Behörde vermittelst eines Circularschreibens sämmtliche Missionäre auf einen bestimmten Tag einberufen musste unter dem Vorwande, es handle sich um eine sehr wichtige Sache, die das Gutachten aller Missionäre erheische[4]). In Californien benachrichtigte der P. Visitator im Auftrage des Gouverneurs die Missionäre brieflich über ihr Schicksal,

[1]) Bernh. Middendorff aaO. S. 24 u. 25.
[2]) Baucke aaO. S. 616.
[3]) Baucke, S. 622.
[4]) Bernhard Middendorff S. 25.

ordnete an, sie sollten thun, was der Gouverneur verlange und bis zum 1. Februar 1768 in Loreto sich einfinden[1]). — Waren die Commissäre in den Reductionen, so mussten sie den Indianern den Zweck ihrer Anwesenheit anfangs ganz verheimlichen und die Missionäre bitten, nur ganz sachte die Indianer auf ihre (der Missionäre) Abreise vorzubereiten[2]); auch bedurften sie während der ganzen Zeit ihrer Anwesenheit in der Reduction und bei der Rückreise des beständigen Schutzes des Missionärs. Ein Wort, eine Miene des Missionärs hätte genügt, die Indianer zum Aufstand zu bewegen und zu veranlassen, über die Commissäre, über die Spanier überhaupt herzufallen und sie überall zu vernichten[3]).

So wurden alle Jesuiten aus ihrer Wirksamkeit mit Gewalt herausgerissen, und sie trennten sich nur mit blutendem Herzen und unbeschreiblichem Schmerz von ihren Indianern, die mit Leib und Seele an ihnen hiengen. Zurückgelassen wurde keiner, alle mussten den Weg nach Europa antreten, gleichviel ob sie geborene Amerikaner, ob sie Deutsche, Italiener oder Spanier waren. Das königliche Decret befahl ‚alle Ordenspersonen von der Gesellschaft Jesu, sowohl Priester als Coadjutores oder Laien . . imgleichen die Novizen‘[4]) wegzuführen; man gieng gegen sie vor ohne alle Rücksicht auf Alter, Schwäche, Gebrechlichkeit, Herkunft, Verdienste, es waren viele Kranke darunter, manche Greise von 60, 70, selbst 80 Jahren. P. Bayer erzählt: ‚Wir mussten 8 Tage hier (in Valcocha in Peru) warten,

---

[1]) Ducrue bei Murr, Journal XII. 232.

[2]) Péramas, de vita et moribus XIII. virorum S. 196—200.

[3]) Baucke S. 626 f., 636, 638 f.

[4]) Middendorff aaO. S. 23. — Die Novizen wurden dem königlichen Decret gemäß aufgefordert, ihrem Berufe zu entsagen und den Orden zu verlassen. Wenn sie das wollten, durften sie, ohne weiter behelligt zu werden, in ihre Familie zurückkehren. Die meisten jedoch von ihnen blieben standhaft und wollten um keinen Preis die Jesuiten verlassen. Diese traf darum das gleiche Los wie die andern Jesuiten, sie mussten mit nach Spanien reisen, hatten aber um ihrer Standhaftigkeit willen noch viele schwere Prüfungen zu bestehen, da die Behörden sich alle erdenkliche Mühe gaben, sie zum Abfall zu bewegen. Darüber P. Weingartner, Fol. 2., P. Ducrue bei Murr, Journal XII. S. 261—263, Péramas in Letters and Notices X. p. 57, 109, 141 u. 142; XI. p. 158 f., 260 ꝛc. — Vergleiche auch ‚Stimmen aus Maria-Laach‘ 1875 Bd. 8 S. 408 ff. und 495 ff.

bis vier uralte Jesuiten von Arequipa auf Tragsesseln zu uns gebracht wurden. Zween waren todtkrank, der dritte stockblind und der vierte war völlig contract. Da nun diese vier armselige Männer ankamen, gieng unser Herz mit vielen Schmerzen, unsere Augen aber mit heißen Thränen über'[1]).

Wohl eine ganz beträchtliche Zahl, die vor der Gefangennahme noch gesund oder doch wenigstens leidlich bei Kräften waren, haben die vielfach schlechte Kost, die unbillige Behandlung, die Strapazen der Reise, schwach, elend und krank gemacht. P. Middendorff weiß Schauerliches zu berichten über diese Reise. Hören wir ihn, was er erzählt von dem ‚Gefängnisse', das sie auf ihrem Marsche für einige Zeit beziehen mussten, um die Weiterreise abzuwarten. ‚Den 25. August mussten wir nach Guaimas abziehen. Dieser Ort ist von der Mission und dem Dorfe Matape schier sechzig Stunden entfernt und gegen Abend am californischen Meere gelegen. — Ungefähr einen Schuss Weges vom Meer hatte man auf einer Anhöhe ein Haus von Sträuchen und angeworfener Erde aufgerichtet, ohne Thurm, ohne Fenster, ohne Tisch, ohne Stuhl. Es war 3 Ellen hoch, 7 breit und 90 Ellen lang; . . Wir waren an der Zahl 51, deren 31 aus den Missionen von Sonora zur Provinz Mexico gehörig, 20 aus denen von Cinoloa waren. Den 2. September sind wir in Guaimas angelangt und mussten unsern Kerker (oben beschriebene Hütte) beziehen, worin uns alle Gemeinschaft mit andern Menschen, zu reden oder umzugehen verboten. Wir stunden unter dem Gebot der Officiere und Soldaten. Die Kost war schlecht, die Überlast von Hitze und Mücken groß, das salzige, warme und unreine Wasser zuwider, das unartige Geplauder der Soldaten und der Gestank von Pferden, Mauleseln und anderem Vieh bei der Hitze überlästig, die Gefahren von Centopies, Taranteln, Alacranes und andern giftigen Thieren unvermeidlich. Der Scharbock, die Schmerzen und das Ungemach der lockeren Zähne, die gelben und braunen Flecken, welche sich wegen verbrannten Geblütes, Hitze und Scharbock am Leib sehen ließen, die vielen Kranken und innere Betrübnis und am allermeisten die ansteckende Seuche, welche unsere neuen Christen ohne Beistand der Priester häufig fortriss, waren allen sehr empfindlich. Kaum waren wir drei Monate (!) an diesem Orte gewesen, da hatten wir schon keine drei Gesunde mehr. Aller

[1]) P. Bayer, bei Murr, Journal III. S. 318.

Beistand, Verpflegung, Mittel und Trost giengen den Kranken ab und oftmalen war jener Pater, der die andern aufmunterte, selbst des Trostes und der Hilfe am meisten bedürftig . . Glücklich war der Pater Joseph Palomino, welcher den langen Übeln mit einem ruhigen Tod ein End gemacht . . Ob er mehr wegen Krankheit oder Hunger und Verdruß gestorben, ist schwerlich zu entscheiden'[1]). In dieser Hütte, diesem Gefängnis hatten sie acht Monate zu verbleiben, dann konnten sie das Schiff besteigen, das sie weiter, nach Californien bringen sollte. Viel Erleichterung und Angenehmes bot die Weiterfahrt nicht; denn auf dem Schiff, das sie bestiegen, war das Zimmer, die Cabine, die sie beziehen mussten, ‚so niedrig, dass wenn einer sich auf die Knien setzte, er doch den Kopf nicht aufrecht stellen konnte. Der Ruheplatz war so eng, dass wir mehr Platz in einem Todtensarge oder Begräbnis haben werden. Drei schliefen auf zwei Betten und mussten sich kümmerlich behelfen, so gut sie konnten; das Bett war der Tisch zum Essen, der Stuhl zum Sitzen und das Feld zum Spazieren'[2]). Von den 51 erreichte kaum die Hälfte Spanien; auf der Landreise wurden sie von Zeit zu Zeit von Fieber, ansteckenden Krankheiten und Seuchen geplagt. Ende August 1768 (also ein Jahr nach der Gefangennahme) starben innerhalb 6 Tagen 24 an einer ansteckenden Krankheit, darunter P. Heinrich Kürtzel aus Böhmen und P. Alexander Rapicani aus der niederrheinischen Provinz[3]). Für die übrigen dauerte die Reise noch fast ein volles Jahr, bis sie am 10. Juli 1769 in Cadix anlangten.

Es wäre freilich nicht richtig zu sagen, dass alle Jesuiten immer und überall so unsäglichen Leiden ausgesetzt waren; das hieng vom Klima ab und vom Weg, den sie einzuschlagen hatten, um zum Hafen zu gelangen, wo die zum Transport nach Europa von Spanien geschickten Schiffe sich befanden. Dann hieng es auch und dies in erster Linie von den Statthaltern und den begleitenden Officieren und Soldaten ab. Hierin leisteten nun manche Erstaunliches an Härte. Ein Beispiel erzählt P. Baucke. Während die Jesuiten noch in den Gefängnissen von Buenos-Aires und Monte Video weilten und der Abreise nach Europa gewärtig waren, traf in Monte Video ein

[1]) Bernh. Middendorff aaO. S. 27 u. 28.
[2]) Bernh. Middendorff aaO. S. 29.
[3]) Bernh. Middendorff aaO. S. 39 u. 40.



Schiff mit neuen Missionären und neuen Kräften für die Collegien aus Europa ein. Dieses Schiff mit Patres, Brüdern, Scholastikern und Novizen war von Stürmen 10 Monate auf dem Meere herumgetrieben worden. Den Unglücklichen war vom Missgeschick ihrer Mitbrüder noch kein Laut zu Ohren gekommen und sie freuten sich endlich am Ziele angekommen zu sein. Sie wollten aussteigen in Monte Video, es wurde ihnen aber verwehrt und ihnen ihr Los kund gemacht: sie sollten auf dem Schiff bleiben, da sie bald wieder nach Spanien zurückkehren müssten. Durch die lange stürmische Seefahrt waren sie sehr mitgenommen worden, fast alle waren krank und litten am Skorbut. Man bat, wenigstens die gefährlich Kranken ans Land bringen zu dürfen, damit sie nicht auf dem Schiffe stürben oder andere noch ansteckten. Der Gouverneur gab zur Antwort, ‚es sei ganz gleich, ob sie zu Wasser oder zu Land stürben, auf dem Schiffe brauchten sie auch keinen Todtengräber, der ihnen das Grab zu machen hätte‘. Als der Capitän dringend bat und vorstellte, es stürben ihm sonst infolge der ansteckenden Krankheit alle Matrosen, ließ der Gouverneur die Kranken ans Land steigen; 9 aber (2 Priester, 4 Scholastiker und 3 Novizen) wurden in eine Barke commandiert und sollten nach dem 40 Meilen entfernten Buenos Aires gebracht werden. Ihre Leiden waren bald zu Ende. Auf dem La Plata wurden sie von einem Sturme überrascht, die Barke an einen Felsen geschleudert: Capitän, Matrosen und Jesuiten fanden ein kühles Grab in den Wellen[1]). Ähnliche Härte zeigte man, als andere Jesuiten von Buenos Aires abreisen und die Schiffe für Monte Video und Spanien besteigen sollten. Man legte Fürbitte ein für zwei, damit sie zurückbleiben dürften bis zu ihrer Genesung; für den einen, der schwer krank war, wurde die Bitte gewährt; der andere aber, den das harte Schicksal der Vertreibung wahnsinnig gemacht hatte, konnte keine Gnade erhalten, er musste mit aufs Schiff nach Europa[2]).

Ein besonderer Umstand, der vielen, wenigstens denjenigen, die weiter im Innern des Landes ihr Arbeitsfeld gehabt hatten, die Leiden vermehrte, war, dass sie auf dem Marsche, um zu einem Hafen zu gelangen, bisweilen nicht bloß einzelne Tage, sondern sogar Wochen und Monate lang in einer Stadt, einem Dorfe oder sonst wo in Gefängnissen gehalten wurden. Unstreitig mochte ja das große Elend,

---

1) Baucke aaO. S. 665—667.

2) Ibid. S. 669.

Ermüdung, Krankheit der Gefangenen, wie das aus eben Berichtetem hervorgeht, einige Rasttage absolut gefordert haben; warum diese aber zu vielen Wochen und Monaten anwuchsen, ist nicht zu ermitteln; so große Rücksicht nahm man ja nicht auf die Kranken, und für gewöhnlich waren weder Plätze und Wohnungen geeignet, noch auch die Behandlung und Pflege derartig, dass sie den Leidenden große Linderung oder Heilung gewährten. Wenn es in Städten oder Dörfern geschah, so hatte es wenigstens den Nutzen, dass, wenn auch nicht immer, so doch von Zeit zu Zeit, die begleitende Mannschaft, gewöhnlich der Noth nachgebend, gestattete, dass die Bevölkerung, sowohl Spanier als Indianer (die meist rührenden Antheil an dem Geschick der Jesuiten nahmen und ihr Mitleid bezeugten), den Unglücklichen Nahrung und Kleidung für den Augenblick und für die Weiterreise geben konnte[1]).

Waren sie dann endlich in einer Hafenstadt an der Küste angelangt, so wurden sie in Gefängnisse, auch wohl in Collegien, die als Gefängnisse dienen mussten, geführt, bis zur Ankunft bezw. Abfahrt der Flotte oder geeigneter Schiffe, die sie nach Spanien bringen konnten. In Buenos Aires warteten Baucke und seine Genossen 6 Monate auf die Ankunft der spanischen Schiffe[2]). In Lima (Peru) blieben die Jesuiten 2 Monate im Colleg gefangen, bis sie endlich die Schiffe besteigen konnten[3]). In diesen Gefängnissen wurden sie meist in strenger Haft gehalten, durften keine Besuche empfangen, bekamen schmale, schlechte, selbst ekelhafte Kost[4]). Sie freuten sich sehr, wenn endlich der ersehnte Tag der Abreise nahte, ersehnt, weil sie der Haft überdrüssig waren und wohl auch hofften, endlich in Spanien freigelassen zu werden.

Die Seefahrt bot nicht selten neue Leiden. Die Capitäne und Schiffsmannschaft waren nicht am freundlichsten gesinnt, der Schiffsraum, der den Jesuiten zur Wohnung angewiesen wurde, war eng, der Anzahl nicht entsprechend groß, meist ein häſslicher Winkel, wo es noch viel zu leiden gab von Seite des Ungeziefers, das nicht einmal Nachtruhe gestattete, — die Nahrung karg und schlecht. Kein

---

[1]) Vgl. Bernh. Middendorff aaO. S. 31, 32, 33, 38, 39, 43 ꝛc. — Baucke 637, 641, 643 ꝛc. — Ducrue bei Murr, Journal XII. S. 247, 248.

[2]) Baucke S. 647 u. 667.

[3]) Bayer bei Murr, Journal III. S. 319.

[4]) Baucke S. 649.

Wunder, wenn selbst auf diesem letzten Theile der Reise noch manche dem Ungemach erlagen. Auf dem Schiff, das den P. Baucke nach Europa brachte, starb Bruder Haierle, ein Apotheker aus Bayern. Aus Anlass seines Todes macht Baucke die schreckliche Bemerkung: ‚Wir waren noch die glücklichsten auf unserem Schiffe; denn die vor uns die Überfahrt gemacht hatten, hatten viele Jesuiten auf der Reise eingebüßt. Von 32 derselben, welche das Schiff führte, das unmittelbar vor der Esmeralda (Schiff, auf dem Baucke war) abgesegelt war, ist die Hälfte gestorben und ins Meer gesenkt worden. Wie wir später fanden, da wir in Puerto de S. Maria waren, wo fast alle Missionäre aus Amerika zusammentrafen, sind bei dieser Überfahrt gegen 500 Jesuiten auf dem Meere gestorben‘ [1]).

Diese schlechte Behandlung wurde übrigens nicht allen zu Theil und gieng auch ganz und gar nicht vom Könige aus. Nach der Ankunft, in Puerto de Santa Maria wurden die Jesuiten darüber befragt, wie man sie auf den Schiffen gehalten und wie man ihnen begegnet. Für den Capitän, der den P. Baucke und Gefährten nach Spanien brachte, trat Baucke bei seinen Gefährten ein, damit sie den Capitän nicht verklagten, ‚jetzt sei ja alles das vorbei und sie sollten nicht durch Klagen und Rachgier sich des Verdienstes bei Gott berauben; sonst wäre gewiss der Capitän seines Amtes entsetzt und ins Elend geschickt worden [2]). Eine nicht geringe Strafe wurde aus diesem Grunde dem Capitän zu Theil, der den P. Bayer mit etwa 160 andern Jesuiten nach Spanien brachte. Derselbe ‚war der abscheulichste Mensch und Geizhals auf Erden‘, behandelte die Jesuiten sehr schlecht und wurde darum in Cadix von den Soldaten ergriffen und auf acht Tage ins Gefängnis geworfen, während dessen man alle seine Waren, die er für sich in Amerika eingehandelt und erworben hatte, öffentlich auf dem Markte verkaufte [3]).

II.

Fast sämmtliche Schiffe, die Jesuiten gefangen aus den überseeischen Ländern mitführten, nahmen ihren Lauf nach der Hafenstadt Cadix [4]).

[1]) Baucke S. 686.

[2]) Ibid. 694.

[3]) P. Bayer bei Murr, Journ. III. 319 u. 320.

[4]) Nur von P. Calligari und seinen Gefährten ist bekannt, dass sie auf einem portugiesischen Schiffe nach Lissabon gebracht wurden (am 6. Mai

Ganz gegen das Ende des Jahres 1767 trafen einige Jesuiten von Caraca (Provinz Neu-Granada, heute Venezuela) und Havanna (Cuba) in Cadix ein[1]). Weitaus die meisten aber landeten erst im Verlaufe des Jahres 1768 an den spanischen Gestaden, einzelne im Jahre 1769[2]), und wenige (wie in der Anmerkung angedeutet) erst 1770.

Für die Ausschiffung war nicht Cadix selbst, sondern das etwa 2 Stunden von Cadix entfernte, ganz nahe an der Meeresbucht, an der Mündung des Guadalete gelegene Puerto de Santa Maria bestimmt, wohin die Jesuiten, da die Meerschiffe wegen der Untiefen nicht so weit fahren konnten, vermittelst Kähnen gebracht wurden[3]).

P. Péramas, der am 7. Januar 1768 mit ungefähr 170 Mitbrüdern in Puerto de Santa Maria ans Land stieg, notiert in seinem Tagebuche während seines Aufenthaltes daselbst (bis 11. Juni 1768) die Ankunft der Transportschiffe. Am 9. Januar verzeichnet er die Ankunft von zwei Schiffen, von denen das eine 16 Jesuiten aus Paraguay, das andere 78 aus Neu-Granada und 8 aus Panama (zur Provinz Quito gehörig) brachte — 15. Januar ein Schiff mit 12 Jesuiten von Paraguay an Bord — 19. Januar 26 aus Mexico[4]) — 17. Februar ein Schiff mit 37 Jesuiten aus Paraguay (3 starben auf der Meerfahrt); am selben Tage ein anderes Schiff mit 80 Jesuiten, wovon die meisten aus Mexico — 26. Februar 51 aus Neu-Granada — 5. März, Ankunft anderer Jesuiten (Zahl und Herkunft nicht angegeben) — 9. März 80 aus Mexico — 30. März 56 von Mexico und 16 von Quito — 7. April 79 von Mexico — 17. April 67 von Mexico — 18. April 44 von Quito — 20. April 64 von Quito (14 waren auf der Reise ge-

---

1770). Hier wurden sie ins Gefängnis geführt, wobei auf dem Wege vom Schiff zum Gefängnis der 80 Jahre alte P. Leonhard Deubler aus Amberg, der 50 Jahre am obern Marañon als Missionär thätig gewesen war, starb. Acht Tage nach ihm starb im Gefängnis daselbst der 75jährige Greis Adam Widmann aus Eichstädt (war von 1731—1769 am obern Marañon thätig gewesen). Die übrigen wurden zwei Monate später vom Gefängnis von Lissabon in das von Puerto de Santa Maria gebracht. — Bericht des P. Calligari bei Niclutsch.

[1]) Péramas, Letters and Notices XI. S. 62.

[2]) P. Middendorff aaO. S. 47.

[3]) Baucke S. 692. — Péramas, Letters and Notices XI. S. 61. — Middendorff S. 47.

[4]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 155 u. 156.

storben) — 30. April 199 aus Peru (Lima), wovon einige wenige aus Chile — 1. Mai 39 von Neu-Granada[1]) ꝛc.

Nach den Verzeichnissen von Simancas langten im Verlauf der oben angegebenen Zeit (1767—1769) in Puerto de Santa Maria 1396 Priester, 332 Scholastiker und 545 Laienbrüder an, nämlich:

aus Peru	238	Priester	62	Scholastiker	113	Brüder
„ Chile	197	„	40	„	78	„
„ Paraguay	261	„	64	„	112	„
„ Mexico	365	„	75	„	122	„
„ den Philippinen	96	„	8	„	14	„
„ Quito	143	„	30	„	54	„
„ St. Fe (Neu-Granada)	96	„	53	„	52	„ [2])
zusammen	2273.					

Bei ihrer Ankunft in Spanien waren die Jesuiten gespannt auf ihr bevorstehendes Geschick. Wie vorher alles betreffs der Vertreibung im Stillen und Geheimen geschehen war, so hatte man die Gefangenen auch im Ungewissen gelassen über ihr ferneres Schicksal.

Schon bevor dieselben den Fuß ans Land setzen konnten, kamen Commissäre und Soldaten aufs Schiff, um alles zu mustern und aufzuzeichnen. War es ihnen endlich gestattet, die Schiffe zu verlassen, so wurden sie am Ufer von Volk und Soldaten umringt und in die ihnen bestimmten Wohnungen geleitet. Als Wohnung, Gefängnis, diente in erster Linie das (indische) Hospiz der Missionäre, d. i. ein Gebäude, das, bis zum Erscheinen des königlichen Decretes, den zu Missionären bestimmten Ordensleuten (Jesuiten) als Aufenthalt diente, bis sie Gelegenheit zur Fahrt nach den Missionsländern fanden. Es war nun aber klar, dass dieses Gebäude allein (von vier Stockwerken mit etwas über 80 Zimmern) nicht genügte, um alle, die vielen Hunderte von Jesuiten, aufzunehmen; darum mussten viele, richtiger gesagt weitaus die Mehrzahl, anderswo untergebracht werden. Es gab, wie es scheint, in Puerto noch einige andere ähnliche Hospize, so das große Gebäude, genannt ‚zum Führer‘ und das ‚von der Liebe‘ (Xenodochium Caritatis)‘[3]); diese mussten die Gefängnisse ersetzen. Auch bei Privatleuten und in den Klöstern der Stadt, bei den Franciscanern, Dominicanern, Kapuzinern, Augustinern, wurden Jesuiten einquartiert.

---

[1]) Péramas, in Letters and Notices XI S. 157—166.
[2]) Simancas, Gracia y Justicia 684.
[3]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 160 u. 164.

Nach welcher Rücksicht man verfuhr bei der Vertheilung und Anweisung von Wohnungen, ist schwer zu sagen. Zuerst wurden, wie es scheint, die Hospitze besetzt, jedoch nicht in der Weise, dass dieselben gleich überfüllt wurden und nachher neu Angekommenen keinen Platz mehr boten. Bei der Einquartierung in Klöster und Privathäuser kam es auch vor, dass die Obern der betreffenden Klöster sich um Jesuiten irgendeiner Provinz oder eines bestimmten Landes bewarben. Der Guardian der Franciscaner zB. bat um Deutsche und spendete ihnen auch gleichzeitig das schönste Lob, er habe sie ‚als wahre und gute Jesuiten kennen gelernt, die mit allem zufrieden waren, das Stillschweigen zu seiner Zeit beobachteten und zur Auferbauung seiner Communität lebten'[1]).

In den einzelnen Quartieren waren zwar die Mitglieder der verschiedenen Provinzen von Mexico, Peru, Paraguay &c. gemischt: doch fand es sich auch, dass da und dort die Mehrzahl derselben Provinz angehörten. Im indischen Hospiz waren über hundert aus Paraguay[2]), in einem anderen Hospiz war fast die ganze mexicanische Provinz unter ihrem Provincial vereinigt[3]). Der Grund, warum sie so zusammenkamen, ist in dem Umstande zu suchen, dass die ankommenden Schiffe meist Leute aus derselben Provinz an Bord hatten. Da in allen diesen Provinzen deutsche Jesuiten als Missionäre, als Lehrer, als Obere gewirkt hatten, so blieben sie auch meist hier in diesen Häusern unter den Mitbrüdern, mit denen sie in den amerikanischen Ländern zusammengelebt und theilten jetzt auch mit diesen Freud und Leid und Ungemach in ihren Gefängnissen.

Es möchte scheinen, als müsste das Leben hier in Puerto de Santa Maria nicht allzu hart gewesen sein, da die Jesuiten ja nicht in eigentliche Gefängnisse, Strafanstalten, Kerker, Verließe geworfen wurden, wie sie Portugal im Thurme von St. Julian besaß. Das sollte man glauben, wenn man von P. Baucke[4]) vernimmt, vom König sei ein gewisser Marquis Ferri bestimmt worden, der für die Verbannten zu sorgen hatte, ‚ein sehr freundlicher und mitleidiger Herr', der sie oft besuchte und fleißig nachfragte, ob sie etwa an Kost oder Kleidung Mangel hätten; so sollte man meinen, wenn

[1]) Baucke S. 695.
[2]) Weingartner Fol. 12.
[3]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 163.
[4]) P. Baucke S. 693.

man bei Baucke[1]) und bei Weingartner[2]) liest, dass der König den ausdrücklichen strengen Befehl gegeben, die Nahrung müsse gut, ja selbst besser sein, als den Jesuiten sonst in den Collegien gegeben werde. Ähnlich wurde auch für Kleidung gesorgt und schon bald nach der Ankunft der Transportschiffe giengen die Agenten herum und sorgten, dass nach Bedürfnis anständige Kleider verabreicht wurden[3]).

Von dieser Seite hatten sie also im Durchschnitt nicht zu leiden. An einer Stelle jedoch macht P. Péramas die Bemerkung: ‚Diese Nacht (9. Mai) lauschten wir mit größtem Vergnügen einem Concerte, das Musiker, um uns eine Freude zu machen, unter freiem Himmel bei unserem Hause gaben, ein Concert mit Flöten, Cymbeln, Violinen, Guitarren und Fagott. Mit dieser musikalischen Unterhaltung suchten die meisten der unsrigen sich den Hunger zu verscheuchen, da man sie selbst bis nachts 11 Uhr noch nicht zum Abendessen gerufen hatte, und das, weil dem Bäcker ein Ofen voll unschmackhafter Brotkuchen missrathen war, und unsere Wärter es sich nun einmal in den Kopf gesetzt hatten, uns, ob wir wollten oder nicht, diese Brotkuchen aufzuzwingen‘[4]). Ein Concert also aus Galgenhumor.

Auch nicht gerade sehr an Gefängnisstrafe erinnert der Aufenthalt und das Leben derjenigen, die in Klöstern untergebracht waren, wenigstens in einigen; denn nicht in allen scheint die gleiche Freiheit gegeben worden zu sein. Da standen sie ‚nicht unter der Wache der Soldaten, sondern bloß unter der Aufsicht der betreffenden Obern‘[5]). Diese gestanden den gefangenen Jesuiten auch größere Freiheit der Bewegung zu. Unter den etwa 30 deutschen Jesuiten, die, wie oben bemerkt, der Franciscaner-Guardian für sein Kloster sich erbat, befanden sich mehrere Musiker, ‚8 wirkliche Musiker und 6 Stümper‘. Sie hielten zusammen, spielten in dem ihnen zur Wohnung angewiesenen Zimmer, das ihnen nach der einen Seite eine angenehme Aussicht auf Cadix, den Hafen und das weite Meer gestattete, und nach der andern Seite den genussreichen Anblick der schönsten Olivenwälder in der Richtung gegen Xeres de la Frontera. Die eingeübten

---

[1]) Ibid. S. 694.

[2]) Weingartner Fol. 12.

[3]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 155 — ebenso P. Weingartner Fol. 12.

[4]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 166.

[5]) P. Weingartner, Fol. 12.

Musikstücke gaben sie bei verschiedenen Gelegenheiten zum Besten. Sie führten Concerte auf, nach spanischer Art, auf dem Thurm, spielten bei feierlichen Anlässen, am Festtage des hl. Franciscus von Assisi, in der Octav des Festes der unbefleckten Empfängnis Mariens beim Gottesdienst in der Kirche. Das veranlasste großen Zulauf des Volkes, erregte bei den Dominicanern und Augustinern das Verlangen, auch bei ihren Feierlichkeiten Musik zu haben; letztere erwirkten auch bei dem Marquis Ferri die Erlaubnis, dass die Jesuiten in den ersten drei Tagen der Octav des Festes der hl. Drei Könige die Musik auf dem Chore übernehmen konnten. Auch in die Kirche des Missionshospizes wurden sie dreimal zum Hochamte eingeladen. Mit solchen und dergleichen musikalischen Übungen, sagt P. Baucke, waren wir durch die ganze Zeit unseres Aufenthaltes in Puerto beschäftigt, bald auf dem Chor, bald auf dem Thurm, und hatten dabei gute Zeiten'[1]).

Nicht so ‚gute Zeiten' hatten andere, die auch in Klöstern untergebracht waren[2]) und am allerwenigsten diejenigen, welchen die Hospize als Aufenthaltsort dienten. Diese fühlten, dass sie als Geächtete diese ‚Kerker' bewohnten. Hier wurden sie bewacht von Soldaten, Wachen standen auf den Gassen, Wachen in den Gängen. Weingartner, der mit seinen Reisegenossen am 7. September 1768 in Puerto de Santa Maria ausgeschifft wurde, sagt: ‚Alle wurden in ein großes Haus geleitet und von Soldaten bewacht mit Ausnahme von uns deutschen Jesuiten, die man in das indische Hospiz brachte, wo wir ungefähr 200 Jesuiten aus allen amerikanischen Provinzen antrafen, denen man eine tüchtige Wache gegeben hatte'[3]). Middendorff, der am 10. Juli 1769 landete und mit seinen Gefährten das Missionshospiz zu beziehen hatte, fand dasselbe von einem Officier und 30 Soldaten bewacht[4]). Am 21. Mai 1768 notiert Péramas in sein Tagebuch: ‚Man vergrößert heute die Zahl der Wachen in unserem Hause „zum Führer'[5]).

Diese Wachen waren nicht umsonst an den Thoren und auf den Gassen aufgestellt. Nach Baucke war zwar jener Marquis Ferri

[1]) Baucke aaO. S. 696—698.
[2]) Ducrue bei Murr, Journal XII, 260.
[3]) Weingartner Fol. 12.
[4]) Middendorff aaO. S. 48.
[5]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 167.

sehr freigebig in Austheilung von Karten für jene, welche mit den Verwandten sprechen wollten. Darum kamen viele Vornehme der Stadt, die Jesuiten zu besuchen und mit ihnen zu sprechen[1]). Wie lange dieses freundliche Benehmen des Marquis dauerte, ist nicht festzustellen; vielleicht dass er das bloß that jedesmal für die neu angekommenen Jesuiten, um ihnen den Anfang ihrer Haft weniger empfindlich zu machen. Sonst hatten die Soldaten den strengen Befehl niemanden den Eingang zu gestatten. Péramas sagt in seinem Rückblick auf den Aufenthalt in Puerto de Santa Maria: ‚Die Soldaten, die den Eingang bewachten, verweigerten Freunden wie Verwandten und Eltern den Eintritt, ja man durfte nicht einmal an diese schreiben. Auch wurden uns keine Briefe von unsern Angehörigen übermittelt; nur solche Briefe und Zettel wurden uns übergeben, die voll waren von groben Beleidigungen und böswilligen Verleumdungen‘[2]). ‚Jeder Verkehr mit auswärtigen Personen war untersagt‘[3]). Ja, nach Middendorff gieng man so weit, dass ‚das Brot von dem Officiere zerbrochen, das Fleisch zerschnitten wurde, um zu sehen, ob ein Brief oder Correspondenz mit Auswendigen darin steckte. Wann es Zeit war, sich den Bart machen zu lassen, standen zwei Soldaten mit aufgepflanztem Bajonnet an der Seite, damit man nicht mit dem Bartscherer reden möchte. Wann Medicus zum Kranken gelassen wurde, war es allzeit in Gegenwart des Officiers, damit nichts geredet würde als von Sachen, welche die Krankheit erforderte‘[4]).

Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieses Leben unter beständiger Aufsicht von Soldaten peinlich sein und die Gefangenen sehr beengen musste. Indessen was für sie noch peinlicher und fühlbarer sich gestaltete, war fast überall der große Mangel an Platz. In den einzelnen Häusern waren eben mehr untergebracht, als die betreffenden Räume anständiger Weise zu fassen vermochten. Mitte Juni 1768 wurden zwar ungefähr 1000 Jesuiten auf die Schiffe gebracht und nach Italien überführt; manche aber blieben zurück und über tausend waren von Amerika und den Philippinen her noch gar nicht eingetroffen. Auch diese mussten mit demselben Platze sich begnügen, der den ersteren zu enge war und manche bittere Klage erpresste. Im

[1]) Baucke aaO. S. 694.
[2]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 260.
[3]) Weingartner, Fol. 12.
[4]) Middendorff aaO. S. 48.

indischen Missionshospize waren 250 einquartiert und doch war dasselbe bloß für etwas über 80 eingerichtet[1]). Im Tagebuch des P. Péramas heißt es am 19. Februar 1768: ‚Heute sind die übrigen Jesuiten, die vor zwei Tagen auf dem Schiff St. Johannes (gekommen und noch) geblieben waren, in unser Haus (indisches Hospiz) aufgenommen worden. Durch die Ankunft dieser wuchs im Hospiz die Zahl der Jesuiten so sehr, dass man außer dem sonst ziemlich geräumigen gemeinsamen Speisesaal, in Eile noch drei andere Speisezimmer in den Gängen des Erdgeschosses herrichten musste. Die Betten aber wurden im obern Theil des Hauses in den Gängen und auf dem Söller auf dem Boden ausgebreitet‘[2]). Gleichwohl kamen einige Tage später noch gegen 50 Jesuiten aus Mexico dazu und da erst begriff man, dass das Hospiz die große Anzahl der Geächteten nicht fassen konnte und versetzte am 1. März eine Anzahl Jesuiten von Paraguay in das Haus ‚zum Führer‘[3]). — In andern Häusern gieng es nicht besser, selbst die Klöster waren überfüllt. Bei den Franciscanern von der strengern Observanz ‚waren wir genöthigt unsere Betten auf dem Boden auszubreiten und da zu vier, dort zu acht, ja sogar zu zwölf zusammen zu wohnen, in Zellen, die außer unserer Koffer, deren wir uns bedienen mussten, jeglichen Möbels bar waren. Dazu war es noch untersagt, den Fuß außer das Haus zu setzen‘[4]). Hier hatten sie, Sardinier, Italiener und Deutsche, unter diesen Umständen ‚volle 8 Monate und 7 Tage ihr Dasein zu fristen‘[5]). P. Weingartner hat für ähnliche Nothlage bloß die Worte: ‚Ich überlasse dem Leser die Erwägung, wie unbequem und eng unsere Wohnungen sein mussten‘ (im indischen Hospiz, wo 250 einquartiert waren)[6]).

Dass dieser Mangel an Platz und dieses Zusammengepferchtsein nicht bloß unbequem und peinlich war, sondern auch mancherlei schlimme Folgen haben musste, ist begreiflich. Elend und Krankheiten hielten ihren Einzug und machten die ohnehin schon traurige Lage noch trauriger. Am 29. Januar notiert P. Péramas: ‚Fast

[1]) Weingartner, Fol. 12.
[2]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 158.
[3]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 160.
[4]) Ducrue bei Murr Journal XII. S. 261.
[5]) Ibidem.
[6]) Weingartner aaO. Fol. 12.

zur selben Zeit sind 80 Jesuiten an Katarrh erkrankt, und so ist unser Hospiz in ein Lazareth verwandelt. Außerdem, dass wir uns von den Mühseligkeiten und Leiden der Seereise noch nicht erholt haben, ist wohl das nebelige und kalte Wetter und der feuchte Boden, auf dem wir fast alle schlafen müssen, Ursache der Krankheit'[1]). Für die folgenden 8 Tage ist der Katarrh das einzige, was im Tagebuche verzeichnet ist; erst der 6. Februar bringt die Nachricht, dass der Katarrh wieder nachließ.

Eine beträchtliche Zahl Jesuiten erlag auch in Puerto schon ihren Leiden und vertauschte dieses elende Dasein mit einem besseren Leben. ‚In den Häusern, wo der Raum mangelte, hatten wir häufig Sterbende zur Rechten und zur Linken, die wir bei dem traurigen Leben um den Tod beneideten'[2]). Indessen größeren Schmerz noch als Krankheit und Tod rief in den treuen und mannhaften Seelen das Wanken und der Abfall so mancher Mitbrüder hervor — und das ist hinwider gerade ein Beweis von der Größe des Ungemachs und der Leiden. ‚Viele Mitglieder (der Provinzen von Peru, Mexico und Andalusien), weniger gewöhnt an Mühseligkeiten und Drangsale und zu anhänglich an ihre heimatlichen Fluren, gaben die Gesellschaft preis und verloren mit der Gesellschaft den Beruf, die Ehre und die Achtung und alles, und entgiengen trotzdem der Verbannung nicht, sondern wurden wie die übrigen nach Italien verjagt, und waren noch armseliger daran als die übrigen'. So berichtet P. Weingartner. ‚Anlass, sagt Péramas, zum tiefsten Schmerz, der unser Herz zerfleischte, bot uns das Zunehmen der Zahl der Abtrünnigen . . Die Novizen, die uns durch ihre Standhaftigkeit zum Ruhme gereichten, wurden mit Gewalt fortgeschafft und nach Xeres gebracht, wo ihnen ein böswilliger Commissär und unkluge Ordensleute derart zusetzten, dass einige von ihnen den Entschluss, den Jesuiten zu folgen, preisgaben, und das, weil man ihnen die Gesellschaft als eine über alle Maßen verruchte und niederträchtige darstellte'[3]). Man begreift bei all dem Widerwärtigen die folgenden Worte Péramas: ‚Was hätte uns unter diesen Umständen, da wir von Schmerz und Traurigkeit erfüllt waren, zur Heiterkeit und Freude stimmen können? Was uns sonst, da die Gesellschaft noch in andern Verhältnissen war, zur Er-

---

[1]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 156.
[2]) Ibid. XI. S. 260.
[3]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 260.

götzung gereichte, das alles erfreute uns jetzt nicht. Nicht im geringsten erfreute uns der Anblick der herrlichen Stadt Cadix, die gerade vor uns lag; nicht im geringsten der ausgedehnte und großartige Seehafen und Stapelplatz, wo die verschiedensten Nationen zusammenströmten; nicht im geringsten die unzähligen Schiffe, die täglich vor unsern Augen aus Europa und Amerika in den Hafen einliefen oder von da nach allen Küsten Europas und Indiens unter Segel giengen . . Wie hätte es uns auch erfreuen können, da ja alles, Cadix, der Hafen, die Schiffe, die Bemannung für uns gleichsam nur das Theater, die Bühne und die Personen waren, die zum Trauerspiel gehörten, das wir aufführten. Lief denn wohl in Cadix ein Schiff ein, das nicht angefüllt gewesen wäre mit geächteten Jesuiten? Steuerte eines nach Amerika, das nicht Briefe und Decrete mit sich führte, die voll waren von unheilvollen Drohungen gegen die Gesellschaft?'[1])

Außer in dem Mangel an Platz ist ein Grund für dieses Elend in den Beamten zu suchen. ‚Da (in Puerto de Santa Maria) gab es nie eine Stunde des Friedens, der Behaglichkeit oder der Ruhe; jeden Tag kamen überaus betrübende Nachrichten von Madrid her, mit der Aussicht, sie am andern Morgen noch verschlimmert zu sehen. Das Joch, das auf uns lastete, wurde noch drückender wegen des sehr schlechten Willens der königlichen Commissäre. Bei diesen gab es für uns nie einen beständigen Platz, sondern heute war man an diesem Ort und morgen an einem andern: neue Befehle folgten sich unaufhörlich, die einen auf die andern'[2]). Wie hart und niederträchtig diese Beamten in ihrem Vorgehen gewesen sein müssen, läſst sich aus den wenigen aber inhaltsreichen Worten Middendorffs erschließen. ‚Die Zeit unserer Gefangenschaft haben wir viel des unverschämten Trotzes ausstehen müssen, also daſs einige von vielem Verdruſs die Gesundheit und andere das Leben verloren'[3]). Zu den letzten Worten findet sich bei Péramas ein nicht uninteressantes Beispiel, das am besten den niederträchtigen Sinn dieser Beamtenwelt kennzeichnet. Ein schwer kranker Bruder wurde vom Stadtpfarrer mit den hl. Sterbesacramenten versehen und zu diesem Zwecke trug der Priester aus seiner Kirche in feierlicher Weise das

---

[1]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 260.
[2]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 259.
[3]) Middendorff aaO. S. 49.



heiligste Sacrament zu dem Sterbenden. ‚Kaum hatte der Kranke es (das hl. Abendmahl) empfangen, als auch schon ein Kanzleischreiber mit seinem unerläſslichen Protokoll herbeieilte und alle seine Kräfte aufbot, um ihm (dem Kranken) die Angabe seines Namens, seiner Heimat und seiner in der Gesellschaft verwalteten Ämter zu erpressen, eine Formalität, die wegen seiner (des Bruders) Ankunft kurz vorher aus Amerika noch nicht hatte stattfinden können. Als der Sterbende indes kein Wort hervorbrachte, setzte es sich der seltsame Besucher in den Kopf, denselben zum Sprechen zu zwingen. Da wandte sich ein junger Jesuit, der mit mehreren andern Zeuge dieses traurigen Auftrittes war, an diesen Menschen mit den Worten: „Begreifst du denn nicht, daſs deine Gegenwart hier im äußersten Grade lästig ist? Der Sterbende hat soeben die hl. Wegzehrung empfangen und du bist Willens, ihm die kurzen Augenblicke seiner Danksagung streitig zu machen, und das, um von ihm seinen Namen und seine Beschäftigungen zu erfahren? Laſs ihn doch in Ruhe, denn er wird alsbald demjenigen Richter Rechenschaft ablegen, dem auch du eines Tages wirst sagen müssen, wer du bist und was du gethan!“ Bei diesen Worten wurde unser Schreiber so still wie der mit dem Tode Ringende und schlich sich, ohne weitere Erkundigungen einzuziehen, davon‘[1]).

Trotz der vielfachen Beengung und Unannehmlichkeiten suchten die Jesuiten, soweit das unter diesen Umständen noch möglich war, ein wohlgeordnetes, gemeinsames Leben zu führen. Ohne Zweifel war in jedem der Häuser ein Oberer. Da, wo ein Provincial sich befand, leitete dieser das Ganze, in andern Häusern versah entweder ein Rector aus einem der durch die Vertreibung aufgehobenen Collegien oder, in Ermangelung eines solchen, einer der ältern erfahrenen Patres dieses Amt. Im indischen Colleg war der Vice-Provincial von Quito Oberer, in einem andern Hause der Provincial von Chile. Dieser letztere, sagt P. Weingartner, ‚war darauf bedacht, das religiöse Leben und die religiöse Ordnung aufrecht zu halten. Unsere Scholastiker unterzogen sich den Studien und machten im Januar ihr jährliches Examen‘[2]). ‚Wir aber, die wir an Zahl 250 in unserem (indischen) Hospiz eingesperrt waren, führten das Leben von Ordensleuten . . In der Privat-Kapelle des Hospizes standen 11 Altäre

---

[1]) Péramas in Letters and Notices XI. S. 164.

[2]) Weingartner Fol. 13.

zur Verfügung; wir trachteten jeden Tag die hl. Messe zu lesen nach der festgesetzten Ordnung, zu welchem Zwecke man schon um drei Uhr des Morgens begann; bei Tisch hatten wir Lesung, auch machten wir unsere jährlichen, achttägigen geistlichen Exercitien, jeden Tag versammelten wir uns in der Kapelle und beteten den Rosenkranz; mit großer Feierlichkeit hielten wir mehrere neuntägige Andachten zur seligsten Jungfrau und zu verschiedenen Heiligen' usw.[1]).

In Gebet und Geduld suchten sie ihr hartes Schicksal zu ertragen, durch Übung jeglicher Tugend einander aufzurichten und durch gutes Beispiel sich zur Beharrlichkeit und zur Ausdauer zu ermuthigen. ‚Alle Ordensleute, spricht P. Weingartner, die dieses Haus bewohnten, gaben uns das herrlichste Beispiel in allen religiösen (Ordens-) Tugenden und besonders durch eine unwandelbare Standhaftigkeit; vornehmlich staunten wir über das wunderbar erbauliche Leben der Patres von Paraguay; wir ließen nicht ab sie als apostolische Männer, als wackere Veteranen zu betrachten, welche von Leiden und Strapazen gebrochen, jetzt, nachdem sie weit größere Leistungen überstanden, in dieser Verbannung und Gefangenschaft eine Art Ruhe zu finden schienen'.

Gewiss eine sonderbare Ruhe nach überstandenen Mühseligkeiten! Leiden werden mit Leiden vergolten und bezahlt. Als Sühne oder Strafe für begangene Verbrechen konnten die Jesuiten selber diese Verbannung, diese Kerkerhaft nicht ansehen, und hätten auch gerne gewusst, was man ihnen denn zur Last legte. Aus den Verhören, aus den Fragen, die man dabei an sie richtete, glaubten und hofften sie, etwas darüber zu erfahren.

‚Man hat uns 3 oder 4 Mal ins Verhör gezogen. Die Fragen waren aber von keiner Bedeutung und Folge. Es heißt: Wo bist du geboren? Wie heißt dein Vater und Mutter? Wo hast du studiert? Wie lang bist du ein Jesuiter? Und bei allen diesen so unnützen Fragen wurden wir einer von dem andern abgesondert, dass keiner berichten möchte, was ihm gefragt sei; wurden auch mit Soldaten hin und her gebracht, als wäre es um Hals und Leben zu thun'[2]). Dieselben Fragen berichtet auch P. Baucke, nur sagt er, dass alle Jesuiten, die bei den Franciscanern waren, gleichzeitig und nicht einzeln, vor den Commissären zu erscheinen hatten. Gefragt aber wurde ‚Nichts vom König Nikolaus, nichts von Rebellion,

[1]) P. Weingartner Fol. 12.
[2]) Middendorff S. 48.



nichts davon, warum wir verdient hätten aus dem Lande vertrieben zu werden'[1]).

Den Grund für diese Verhöre finden P. Baucke und Middendorff in der Absicht, das Volk zu täuschen, um dasselbe glauben zu machen, die Ausweisung der Jesuiten sei nicht ohne Grund erfolgt. ,Doch muſste alles dieses geschehen, um wenigstens, wenn die Leute hören möchten, wir seien ins Verhör gezogen, eine Einbildung und Gedanken zu machen, als wären wir schuldig . . Ernsthafte und verständige Spanier schämten sich, daſs man eines Theils so läppisch, anderen Theils so empfindlich mit uns umgieng'[2]).

Dem gleichen Zwecke dienten nach Baucke auch andere Maßregeln, die auf vorhandene Verbrechen konnten schließen lassen. ,Gegen Ende Januar (1769) führte man plötzlich fünf deutsche Patres weg, die im Verlaufe mancher Jahre mit vielen Anstrengungen auf den Chiloe-Inseln gearbeitet hatten: es waren dies P. Melchior Straßer, ein Bayer, P. Xaver Kisling von Eichstädt, P. Ignaz Fritz und P. Nepomuk Erlacher aus Böhmen und P. Michael Mayr vom Oberrhein. Man sperrte sie in das Kloster St. Didacus (bei den Franciscanern oder Kapuzinern) ein und hielt sie in strengerer Haft. Der Gouverneur von Puerto de Santa Maria, der uns ziemlich geneigt war, besuchte sie, und da sie ihn baten, die Untersuchung der Sache nicht zu lange zu verschieben, gab er zur Antwort, er wisse nicht einmal, wessen man sie anklage, er habe bloß vom Hof (zu Madrid) den Befehl bekommen, sie in (besonderer) Haft zu halten'[3]). Unter dem Volke aber erzählte man sich, die genannten Patres hätten die Inseln Chiloe an die Engländer verkaufen wollen. ,Wie falsch aber das ist, wissen die Freunde der Wahrheit gar wohl'[4]).

Wie in diesem Fall, so suchte sich das Volk auch in andern eine Erklärung. Ungefähr zur selben Zeit, als man diese Patres einsperrte, traf man im Hospiz allerlei Vorbereitungen, die viel von sich reden machten. Alles Nöthige für Gefangene wurde herbeige-

---

1) Baucke aaO. S. 700.

2) Middendorff 48.

3) Weingartner Fol. 14. Mit Ausnahme des letzten Satzes findet sich dasselbe bei Ducrue, Murr Journ. XII. S. 263. Baucke gibt bloß 2 Patres an; aaO. S. 701.

4) Ducrue bei Murr, Journal XII. S. 264. — Dasselbe Gerücht bei Baucke 702.

schafft, Zimmer eingerichtet, die Fenster vermauert (oder mit Brettern zugenagelt) und nur eine kleine Öffnung von etwa 12 zu 8 Zoll gelassen. Man hörte, dass Eisen und Bande für 12 Gefangene angefertigt und in Bereitschaft gehalten würden.

Einige meinten, es gelte den Missionären, andere sagten, die Gefängnisse würden bereitet für 12 Canoniker, die in kurzem von Quito eintreffen würden und die sich der Majestätsbeleidigung schuldig gemacht hätten. Wieder andere behaupteten, es werde ein Schiff aus Amerika ankommen mit 12 Jesuiten, welche die eigentlichen Rädelsführer der übrigen gewesen. Es kamen allerdings noch mehr wie 12 Jesuiten aus Amerika, wurden aber, wie die übrigen vorher, in verschiedenen Wohnungen untergebracht[1]). Nach Baucke blieben die neu hergerichteten Gefängnisse unbesetzt und geriethen bald in Vergessenheit[2]). Das mag seine Richtigkeit haben für die Zeit, so lange Baucke sich noch in Puerto aufhielt. Aber er selber macht die Bemerkung an einer andern Stelle (und die bezieht sich ohne Zweifel auf die letzte Zeit seines Aufenthaltes daselbst): ‚Endlich fieng man an, etwas schärfer zu verfahren . .‘[3]). P. Middendorff, der ungefähr 4 Monate nach Bauckes Abreise von Puerto erst von Amerika her mit seinen Gefährten daselbst eintraf, sagt: ‚Wir wurden in den Zimmern des höchsten Stockwerkes (im mehrfach genannten Hospiz) logieret. Die Fenster waren mit Brettern und Latten vernagelt und hatten kaum so viel Licht, als zum Brevier beten nöthig war . . Doch nach Zeit eines Jahres (1770) vergönnte man uns, die Fenster zu eröffnen und frische Luft zu schöpfen‘[4]). Worin sonst diese größere Strenge bestand, ist unbekannt. Middendorff spricht nicht wie Baucke von ‚guten Zeiten‘, ebensowenig wie die andern, die vor und mit Baucke in Puerto in Gefangenschaft waren.

III.

Es war nicht die Absicht Karls III. und seines Ministers, des Grafen von Aranda, die aus den überseeischen Ländern nach Spanien gebrachten Jesuiten in Spanien bezw. in Puerto de Santa Maria in den Gefängnissen zu lassen. Darum wurden ja sämmtliche in

[1]) Baucke S. 702.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. 699.

[4]) Middendorff aaO. 48.

Spanien selbst thätige Jesuiten auf Schiffe gebracht und nach Italien überführt. Dasselbe Los sollte auch denen zutheil werden, die in Cadix ausgeschifft wurden. Warum dieselben aber so lange in Puerto de Santa Maria gelassen wurden, ist nicht bekannt.

Nur zwei oder dreimal, wie es scheint, verließen solche Transportschiffe, und zwar jedesmal mehrere gleichzeitig, den Hafen von Cadix, um ihren Lauf nach den päpstlichen Staaten zu nehmen. Die 1000 Jesuiten, die oben erwähnt sind, und am 14. Juni 1768 den Gefängnissen von Puerto und den spanischen Küsten Lebewohl sagten, sind wahrscheinlich die ersten gewesen, die man transportierte — es ist bloß von solchen hier die Rede, welche aus Amerika und den Philippinen kamen. Unter diesen 1000 waren 55 Deutsche, die mit Italienern, Belgiern, Portugiesen 2c. auf demselben Schiffe nach Italien fuhren. Diesen, im ganzen 110 ausländischen Regularen, wurde Reisegeld verabreicht und zwar, gemäß der Verfügung des Grafen von Aranda vom 7. Juni 1768, den Italienern 30, den Deutschen aber 100 Pesos, damit dieselben nicht gleich bei ihrer Ankunft in Italien gezwungen seien zu betteln[1]).

Diejenigen Jesuiten, die erst nach dem 15. Juni 1768 in Puerto eintrafen, mussten in die Gefängnisse wandern und da ausharren bis zum Anfang des folgenden Jahres. Nirgends wenigstens wird angedeutet, dass zwischen Juni 1768 und Februar 1769 noch irgendwelche dahin abreisten.

P. Ducrue landete mit seinen Gefährten, von Californien herkommend, am 9. Juli in Puerto de Santa Maria, P. Weingartner (von Chile) am 7. September, P. Baucke (von Paraguay) und P. Wolfgang Bayer (von Peru) Ende September; keiner konnte vor der Fastenzeit Spanien wieder verlassen. Endlich schlug aber doch für mehrere Hundert die Stunde der Erlösung. Einige deutsche Jesuiten kamen auf den Gedanken, ob es wohl nicht möglich wäre, statt über Italien, über die Niederlande in ihre Provinz zurückzukehren, ‚damit wir, aus dem Schiffe steigend, sogleich das Gebiet unseres allerhöchsten Landesfürsten aus dem Hause Österreich betreten möchten[2]).

---

[1]) Orig. Simancas, Gracia y Justitia Legajo 690 (Aranda an Manuel de Roda). Das Verzeichnis dieser ausländischen Jesuiten findet sich in den ‚Miscellanea R. P. Ruffin S. J., Rector Collegii Monacensis (Archiv Prov. Germ. Series XIII fasc. Cc.). Die Zahl 110 stimmt mit dem eben angegebenen Actenstück in Simancas.

[2]) Baucke S. 707.

Sie richteten darum eine Bitte an den König. Dieser verlangte die Namen derjenigen, welche diesen Weg einzuschlagen wünschten. Es meldeten sich nur 18[1]), worunter P. Baucke, P. Ducrue und P. Bayer; andere Namen sind unbekannt. Vorher waren nach Baucke auch noch andere entschlossen mit ihnen zu reisen, aber Furcht vor den Stürmen der Nordsee hatte sie von ihrem Vorhaben abwendig gemacht. Die Bitte wurde (wahrscheinlich) durch Vermittlung des österreichischen Consuls vom Hofe gewährt. Sie machten sich also reisefertig. Der Marquis Ferri gab jedem im Auftrage des Königs 75 spanische Thaler, mietete das Schiff eines holländischen Capitäns namens Andreas Cornelis aus Rotterdam und bezahlte für sie die Reise. Die 18, 14 (13?) Patres und 4 (5?) Brüder, bestiegen das Schiff und am 19. März, dem Festtage des hl. Josef, wurden die Anker gehoben; sie fühlten sich frei und glücklich. Vom Capitän wurden sie freundlich und gut behandelt; nicht so freundlich war das Meer, das sie zu befahren hatten. Nach 26 Tagen zum großen Theil recht stürmischer Seefahrt landeten sie am 13. April 1769 in Ostende[2]).

Von Ostende reisten sie über Brügge, Gent, Brüssel, Löwen, Köln usw. zurück in ihre betreffenden Ordensprovinzen, wo sie vier Jahre später der harte Schlag der Aufhebung der Gesellschaft traf.

Für diejenigen, die es vorzogen über Italien zu reisen, kam der Tag der Freiheit einen Monat früher, sie konnten schon um den 17. Februar herum die Schiffe besteigen und landeten am 15. März 1768 in Spezzia (zwischen Genua und Livorno). Wie viele Deutsche darunter waren, ist nicht bekannt. Auch diesen wurde auf Verordnung des Königs Reisegeld gegeben, jeder erhielt 150 Florin[3]). Nicht gar lange nach ihrer Ankunft in Italien kam vom General der Jesuiten die Ordre nach Bologna, wohin sie sich von Spezzia begeben hatten, ‚die Deutschen sollten in ihr Vaterland, und zwar in diejenigen Provinzen zurückkehren, denen sie vor ihrer Abreise in die Missionen angehörten'[4]). Ohne Zögern machten sie sich auf den Weg. An der Spitze einer Abtheilung stand P. Wein-

[1]) Nach Ducrue 19.

[2]) Baucke S. 707—710. — Ducrue bei Murr, Journ. XII. S. 265 bis 267. — Wolf. Bayer, Murr III, 324—325.

[3]) P. Joseph Rapp in seinem Brief.

[4]) Weingartner aaO. Fol. 15.

gartner, der seine Genossen über Ferrara, Mantua, Trient, Innsbruck nach Landsberg in Bayern führte.

Auch jetzt gab es noch viele Jesuiten in Spanien, in Puerto de Santa Maria; noch viele wurden daselbst zurückgehalten und mussten lange der Befreiung harren. Am 20. Januar 1770 schreibt P. Weingartner ganz am Schlusse seines Berichtes: ‚Seit der Fastenzeit des letzten Jahres 1769 ist kein Jesuit mehr nach Italien geschickt worden‘. Bekannt ist nur, dass im Anfang September 1770 wieder eine Anzahl nach Italien aufbrechen konnte. Darunter war der 76 jährige P. Martin Schmid aus Baar in der Schweiz, der aus der Chiquitos-Mission (Paraguay) kommend am 1. September 1769 in Puerto anlangte und ein ganzes Jahr im Gefängnis bleiben musste[1]; ferner P. Sigismund Baur, und (wahrscheinlich) P. Aloisius Knapp (ein Schweizer) und Sebastian Zwerger[2]; welch letzterer in Siam oder auf den Philippinen gefangen wurde.

Jetzt blieb nur mehr eine verhältnismäßig kleine Zahl Jesuiten in Spanien zurück und zwar vornehmlich ausländische, Deutsche, Italiener, geborene Amerikaner. Der Grund des Bleibens war nicht für alle derselbe. Schon im Juni 1768, als die 1000 abgezogen, blieben die Kranken zurück, diejenigen, von denen die Ärzte erklärten, sie seien außer Stande die Seefahrt auszuhalten[3]). So blieben auch jetzt 1769 und 1770 Kranke zurück, wie P. Middendorff berichtet. Nachdem er eine Reihe von Patres aufgezählt, die in verschiedene Klöster Spaniens verschickt wurden (worüber nachher die Rede sein wird), sagt er: ‚Diese obgemeldeten Patres waren theils mit uns von der mexicanischen Provinz, theils von andern Orten Amerikas vorher schon gekommen und hielten sich mit uns auf in selbiger Gefangenschaft in Puerto de Santa Maria, weil sie ihrer Krankheit wegen nicht nach Italien haben können verschickt werden‘[4]).

Krankheit war aber nicht der einzige Grund und auch nicht bei allen. Das ließe sich auch nicht annehmen; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass der Krankheitszustand Jahre lang bis 1780 und noch länger gedauert hat und zwar so, dass die Kranken nie so weit sich erholt und zur Reise sich kräftig genug gefühlt hätten. Sie wurden

[1]) Péramas: de vita et moribus XIII. virorum. S. 445 u. 446.
[2]) Niclutsch aaO.
[3]) Péramas in Letters and Notices XI. 259.
[4]) Middendorff aaO. S. 50.

vielmehr auf Befehl des Königs zurückgehalten, denn ‚es kam vom Hof zu Madrid das Decret, wonach alle diejenigen in Spanien verbleiben mussten, welche im Hospiz und im Convent der unbeschuhten Franciskaner eingeschlossen waren. Bei den letzten sind die 5 Missionäre von Chiloë Melchior Straßer, Franz Xaver Kisling etc.; im Hospiz aber 14 Missionäre aus Californien, 13 aus Sonora, worunter P. Jakob Sedelmayr und ungefähr 20 Missionäre von Maynas am Marañon‘[1]). Schon P. Ducrue macht zum 19. März 1769 die Bemerkung: ‚Doch es fehlte wenig, so wäre unsere Hoffnung (auf die Abreise und die Befreiung) noch im Hafen von Cadix vereitelt worden . . denn am folgenden Tage, am 20. März, kam von Madrid der Befehl, die Patres, die in Californien gewirkt . . zurück- und in engerer Haft zu halten‘[2]). Auf welchem Wege Ducrue dies erfahren, ist unbekannt, es stimmt aber sowohl mit den eben angeführten Worten des P. Calligari als auch mit den Aufzeichnungen von Simancas. In diesen letztgenannten Aufzeichnungen ist auch der wahre Grund angegeben, warum man die Ausländer zurückhielt. ‚Der außerordentliche Staatsrath vom 30. Juli 1776‘, so heißt es da in einer Erklärung, die sich auf jenen Befehl beziehen muss, ‚erklärt hiemit, dass auf seine Verordnung hin in Puerto de Santa Maria verschiedene Ex-Jesuiten zurückgehalten wurden, die man aus Amerika, aus den Missionen von Sonora, Californien und andern sowohl im Norden als im Süden von jenen Besitzungen (gelegenen Gebieten), hieher gebracht hat. Da dieselben nämlich in jenen Ländern und den umliegenden Inseln weit vorgedrungen sind, so könnte es dem königlichen Dienste zum Nachtheil gereichen, wenn sie das Reich verließen und etwa das Innere jener Gebiete den Feinden der Krone verriethen. Veranlassung zu dieser Verfügung gaben die Nachrichten und Papiere (Briefschaften), die man in dem den Ex-Jesuiten Joseph Goebel und Joseph Garncho (?) gemachten Processe entdeckte‘[3]). Dieses war also derselbe Grund, den man auch geltend machte in Portugal gegen die Befreiung deutscher Jesuiten aus den Gefängnissen von Lissabon[4]). In dem genannten Actenstück

[1]) P. Calligari u. Sigismund Baur bei Niclutsch aaO. 15. Nov. 1770.
[2]) Ducrue bei Murr, Journal aaO. XII. 265.
[3]) Orig. Simancas, Gracia y Justicia Legajo 672 fol. 44.
[4]) Cfr. P. Duhr: Pombal S. 161—163.



von Simancas werden dann P. Georg Fraidenegg, P. Ignaz Fritz und Joh. Nepomuk Erlacher genannt. Wie ungerecht übrigens sowohl diese Verordnung als auch die daraus erfolgte Haft der Patres war, wird sich später zeigen, wenn von der Befreiung dieser Jesuiten die Rede ist.

Für diese ausländischen Jesuiten setzte sich also die trostlose Lage in den Gefängnissen fort, ohne dass man ‚einen Process gegen sie eingeleitet hatte; es gibt auch kein Verbrechen, dessen man sie beschuldigen könnte; es ist ihnen vom Gerichte bloß die Frage zur Beantwortung vorgelegt worden, sie möchten aufrichtig und eidlich erklären, welche Mittel sie für geeignet hielten, um die indischen Missionsländer (im selben Zustande, der spanischen Krone) zu erhalten. Dieselbe Frage wurde auch mir und allen Missionären von den philippinischen Inseln gestellt'[1]).

In der Art der Haft trat während der ersten Zeit oder der ersten Jahre wenig oder keine Änderung ein. Erst als ‚uns endlich die Schweizer von dem Regiment des Baron von Thurn die Wacht halten mussten, spürten wir viele Veränderung', kann Middendorff freudig von seinem Gefängnisse berichten. ‚Der Obristlieutenant Christophorus Rütiman, der Commandant Carolus Antonius Sartory und der Major Johannes Baptista Vörster, wie denn auch die übrigen Officiere zeigten uns viel Liebe, und hatten durch sie das Glück, einen Brief im Geheim zu schicken und zu empfangen. Doch dauerte unser Trost nicht lange; dann am Ende des Monats Mai im Jahre 1775 wurden wir auf Befehl vom Hofe durch ganz Spanien in die Klöster zertheilt, damit uns auch das Vergnügen entzogen würde, dass einer den andern in seinem Letzten aufmuntern oder in seiner Krankheit beistehen könnte'[2]).

Schon bevor Middendorff dieses Los traf, waren andere, sei es aus demselben Gefängnisse sei es aus andern, auf Beschluss des außerordentlichen königlichen Rathes vom 22. October 1773, und 25. Januar 1774 in das innere Spanien geführt und einzeln in die zahlreichen Klöster der verschiedenen Bisthümer gebracht worden[3]). Der Rath beschloss am 4. Mai 1775 dasselbe auch mit andern vorzunehmen. Dies wurde, wie im obigen Bericht Middendorffs an-

---

[1]) P. Sigismund Baur (Calligari?) bei Niclutsch aaO.

[2]) Middendorff aaO. 49.

[3]) Simancas, Gracia y Justicia 672 fol. 44.

gegeben, Ende Mai 1775 ausgeführt. Im Verlaufe der genannten drei Jahre wanderten 33 Jesuiten so in das Innere Spaniens[1]), während andere immer noch in Puerto de Santa Maria verblieben. „Nachdem wir, sagt Middendorff, die Überlast der Gefangenschaft 6 Jahre weniger 2 Monate in Puerto de Santa Maria ausgestanden, wurden wir verschickt, um zwar die Luft und den Platz zu verändern, aber nicht die Pein des Schicksals, welche uns getroffen. Mussten also unter Bedeckung einiger Soldaten und Obsicht eines Commissarii abziehen"[2]). Middendorff hatte auf diesem Marsche 20 Leidensgenossen als Begleiter, worunter 5 Deutsche: P. Jakob Sedelmair aus Bayern hatte das Kloster der Franciscaner in Aldea de Avila im Bisthum Salamanca[3]) zu beziehen; P. Michael Gerstner aus Würzburg kam nach Sandoval im Bisthum Leon zu den Bernardinern; P. Pfefferkorn aus Mannheim zu den Norbertinern in Ciudad Rodrigo (Bisthum desselben Namens); P. Michael Meyer, ein Bayer, zu den Bernardinern in S. Pedro del monte im Bisthum Astorga; P. Melchior Straßer von Pfinzing in Bayern zu den Bernardinern in Moreruela im Bisthum Zamora; Bernard Middendorff selbst kam zu den Franciscanern Alcantarinern in Cerralbo im Bisthum Ciudad Rodrigo. Auch P. Andreas Michel aus Leitmeritz hätte noch mitreisen und bei den Trinitariern zu Rambla im Bisthum Cordova oder Jaen untergebracht werden sollen; aber Krankheit hielt ihn wie auch noch vier andere in Puerto zurück. Sobald sie aber ihre Gesundheit wieder erlangt hätten, sollten sie an ihre Bestimmungsorte geleitet werden[4]).

Die 21 andern nahmen ihren Weg über Xeres de la Frontera, durch die Olivenwälder von Arcos nach Alcantarilla. Von las Cabezas kamen sie nach dem im Winter morastigen, im Sommer fauligen, baumlosen und armen los Palacios und langten gegen Abend im herrlichen Sevilla an. Von hier führte sie der Weg über Alcala del rio, Castilbanco, Almaden, Realejo nach dem Dorfe Monasterio. Auf dem Weitermarsch bewunderten sie in Merida die schöne Brücke von 62 Bogen, die über den Guadiana führt. Über Villa franca und Venta Alarco zogen sie nach der festen Stadt

[1]) Simancas, Gracia y Justicia 672 Fol. 44.
[2]) Middendorff aaO. 51.
[3]) Es sind die damaligen Bisthümer gemeint.
[4]) Cf. Middendorff S. 49 u. 50.

Alcantara. In Carceres mussten sie nothgedrungen 9 Tage ausruhen, da die Hitze sie auf dem Marsche krank gemacht. Am 10. Tage brachen sie auf über Seracin, Coria und erreichten nach Übersteigung eines hohen Gebirges die Festung Ciudad Rodrigo, 4 Stunden von der portugiesischen Grenze. Von da gab es für Middendorff nur mehr einen Marsch von 7 Stunden gegen Norden und dann konnte er in Cerralbo sein neues Gefängnis beziehen, getrennt von allen seinen Mitbrüdern.

Über das Leben, das die Jesuiten in diesen Klöstern als Gefangene zu führen hatten, ist außerordentlich wenig bekannt. In dem schon citierten Actenstücke von Simancas heißt es bloß, dass man den Obern der betreffenden Klöster und den zuständigen Bischöfen geeignete Befehle gab, man solle sie zwar nicht persönlich belästigen, (que sin molestarlos en sus personas), aber ihnen nicht die geringste Verbindung nach Außen hin gestatten. Für den Lebensunterhalt eines jeden würde eine Entschädigungssumme von 100 Pesos ausgezahlt werden.

Mit diesem Bescheide waren begreiflicher Weise weder die Bischöfe noch die Kloster-Obern zufrieden. Darum machten einzelne derselben dem außerordentlichen Rathe Vorstellungen, legten ihre Zweifel und Unklarheiten vor und verlangten, der Rath möge genau und klar feststellen, welche Freiheit und Erholung man den Gefangenen zu gestatten gedenke, ob dieselben mit den Mönchen der Klöster in Verkehr treten, an der gemeinsamen Erholung derselben sich betheiligen und ob sie spazieren gehen dürften, auf welche Art und Weise man ihnen, wofern es für nöthig erachtet werde, den schriftlichen, brieflichen Gedanken-Austausch erlaube, und ob man den Priestern zu celebrieren gestatten könne. Selbstverständlich beschwerten die Obern sich auch darüber, dass 100 Pesos als Entschädigung für den Unterhalt während eines ganzen Jahres zu gering sei und dass auch die Ausgaben für Kleider, Schuhe, Bett und andere Sachen, die sich von selbst verstehen, Beachtung verdienten[1]). Zwei, der Guardian des Conventes von Tarandella und der Abt des Klosters vom hl. Andreas von Espinareda verlangten darum auch, man möge die bei ihnen einquartierten Gefangenen in anderen Klöstern unterbringen.

Der Rath entschied umgehend über jeden einzelnen Beschwerdepunkt. Das Verbot des Verkehrs mit Weltleuten sollte strenge be-

[1]) Simancas Gracia y Justicia 672 fol. 44.

obachtet werden, aber der Verkehr mit den Ordensleuten und die Theilnahme an der gemeinsamen Erholung sei zu gestatten. Im Falle, dass die Gefangenen Briefe schreiben wollten, mussten sie es den Prälaten anzeigen; diese durften dazu die Erlaubnis ertheilen, wenn sie sähen, dass kein Hindernis sich zeige; außerhalb des Reiches aber dürften keine Briefe geschickt werden. Für den Unterhalt eines jeden Exjesuiten werde man außer der Pension (von 100 Pesos?) die jeder schon früher hatte, noch 200 Ducaten verabreichen; damit müssten dann die Auslagen für das Bett, Krankheit und Kleidung bestritten werden. Schließlich wurde noch bestimmt, wo diese zu zahlenden Gelder hergenommen werden sollten.

Durch diese Verordnungen war nicht bloß den Obern der Klöster ihr Verhalten den Gefangenen gegenüber, sondern auch den Gefangenen selbst ihr Schicksal und ihr Leben für die Zukunft vorgezeichnet. Von Abführung nach Italien sprach niemand mehr, ihnen selbst war durch das Verbot, Briefe außer Landes zu schicken, die Hoffnung genommen, Verwandten und Gönnern ein Lebenszeichen von sich zu geben und dieselben zu bitten, für ihre Befreiung Schritte zu thun. Sie durften sich mit dem Gedanken vertraut machen, hier, verbannt, ohne Aussicht nochmals zur Ausübung ihres apostolischen Berufes zu gelangen, ihre Tage in Vergessenheit zu beschließen, wofern nicht etwa Mitbrüder, denen die Heimkehr vergönnt war, bei Gelegenheit den Verwandten Kunde brachten, dass der und der noch am Leben sei und einsam in Spanien die letzten Tage verbringe. So gab für einige wenige die Nachricht von der Heimkehr anderer den Anstoß zu ihrer Befreiung, während andere in der Gefangenschaft ihr Leben beschlossen.

Um die Befreiung zu erwirken, wandten sich die Verwandten, wie wir von einigen sicher wissen, selbstverständlich nicht direct nach Spanien, sondern suchten an Bischöfen oder Fürsten Vermittler und Fürsprecher für ihre Sache zu erlangen; das weitere wurde dann durch die Gesandten am spanischen Hofe besorgt. Doch nahm das alles und besonders in Spanien bei den dabei betheiligten Beamten viel Zeit in Anspruch, so dass, in einigen Fällen wenigstens, zwischen den ersten Schritten und Bemühungen zur Befreiung bis zur wirklichen Befreiung noch Jahre verstrichen.

In einer Note des österreichischen Gesandten, des Fürsten Lobkovitz an den spanischen Staatssecretär, Marquis von Grimaldi, vom 8. December 1774, machte ersterer den Marquis aufmerksam,

dass die Kaiserin von Österreich schon vor ungefähr 2 Jahren geruht habe, für 3 Exjesuiten zugunsten ihrer Befreiung Fürsprache einzulegen. Von diesen befänden sich zwei, nämlich Ignaz Fritz von Adlersfeld und Joh. Nepomuk Erlacher seit ihrer Gefangennahme mit noch 3 ihrer Gefährten, Melchior Straßer, Michael Mayer und Franz Xav. Kisling im Convent der Franciscaner in Puerto de Santa Maria.

Der Gesandte geht dann ein auf ihre Gefangennahme, ihre Haft, ihre Schuld bezw. Unschuld, besonders die des P. Ignaz Fritz und bittet den Staatssecretär um die Freilassung derselben. Es folgt hier dieser Theil des Actenstückes in wörtlicher Übersetzung, da derselbe für die Schuldfrage von durchschlagender Bedeutung ist[1].

„Zur Zeit der Ausweisung der Gesellschaft aus allen Staaten der kath. Majestät wurde P. Ign. Fritz, als er von seiner Mission, die er unter den Indianern jener Gegenden abgehalten hatte, zurückkam, in Valdivia, einer Stadt in Chile, gefangen genommen und nach Spanien gebracht mit seinen vier oben genannten Genossen, deren man sich auf Chiloe bemächtigt hatte. Sie wurden alle an sichern Ort gebracht im Convent der Franciscaner, wo sie heute noch sind. Von Anfang an behandelte man sie mit ziemlicher Härte; einzeln in Zellen einquartiert wurden sie nicht aus den Augen gelassen, und ihnen gar kein Verkehr gestattet sei es auch mit wem immer. Erst bei Gelegenheit der Geburt des kleinen Infanten, der bereits tot, reichten sie am Hofe ihre bescheidenen Darstellungen über ihren Zustand und ihre Lage ein und erlaubten sich selbst die Freiheit zu bitten, man möchte doch betreffs ihres Schicksals eine endgiltige Entscheidung treffen. Das Resultat war, dass sie auf Befehl des Schlosscommandanten größere Freiheit erlangten und zwar in der Weise, dass sie nur mehr das Kloster (nicht mehr bloß die Zelle) zum Gefängnis hatten und es wagen durften die Mönche zu besuchen und selbst Besuche von außen (Auswärtigen) zu empfangen, ohne indessen selbst die Einfriedung des Klosters zu verlassen. Ein einzigesmal seit ihrer Verhaftung hat man sie ins Verhör genommen, wobei man ihnen drei Fragen vorlegte. Die erste bezog sich auf das Land, in dem sie geboren, auf ihre Namen, ihre Studien und ihren Beruf. Die zweite lautete, ob sie freiwillig nach Amerika gegangen oder von ihrem General dazu gezwungen worden seien. Die dritte,

[1]) Das Original ist in französischer Sprache abgefasst.

welche Mittel sie für die wirksamsten hielten, um jene Missionen, in denen sie gearbeitet, in gutem Zustande zu erhalten.

‚Auf die erste Frage antworteten sie der Wahrheit gemäß. Mit Rücksicht auf die zweite betheuerten sie, sie hätten vollständig freiwillig, ohne Zwang von Seite der Obern, mit voller Zustimmung von ihrer Seite dem Dienste der Missionen in Amerika sich hingegeben und sich ausschließlich mit der Bekehrung jener Völkerschaften beschäftigt. Sie kännten endlich kein sichereres Mittel zur Erhaltung jener Missionen als die genaueste Beobachtung der Vorschriften und Verordnungen, die S. kath. Majestät zu diesem Zwecke erlassen. Im übrigen trugen sie kein Bedenken, vor Gott zu versichern, sie wüssten sich keines Vergehens schuldig, wofern nicht ihr Kleid und ihr Beruf ein solches sei, dass ihnen ihr Gewissen nichts vorwerfe. Alles was sie sich erdenken könnten und man wohl ihnen zur Last lege, wäre, dass einer ihrer Mitbrüder, ein sehr alter Mann, zuweilen den Fleiß und die Rührigkeit der Engländer bei ihrem Handel in den Ländern Amerikas gelobt habe. Indessen alles Unkluge, was in dergleichen Äußerungen liegen kann, besteht nur darin, dass sie Anlass haben geben können zu Verdächtigungen, man stehe im geheimen Einverständnis mit Unterthanen von Großbritannien; sie hätten aber ein solches nie unterhalten; der Pater beabsichtigte bloß die Spanier anzutreiben ihre Thätigkeit zu verdoppeln, damit der Handel in den Ländern seiner Majestät in Blüte käme.

‚Was Ignaz Fritz insbesondere betrifft, so hat er sich niemals in Gesellschaft mit denjenigen befunden, mit denen er eingekerkert wurde. Sodann war er damit beschäftigt götzendienerische Indianer zum Glauben zu bekehren oder auch die Neophiten in den Gegenden von Conception in ebendemselben Glauben zu bestärken. Die andern hingegen hielten sich in Chile auf, das von dort (wo Ignaz Fritz sein Arbeitsfeld hatte) um mehrere Grade entfernt ist. Er hat sich sogar die Freiheit genommen, den Marquis von Zeurina zu fragen, warum er denn mit denen aus der Gesellschaft verhaftet worden sei, mit denen er nie zusammen gewesen; sodann wisse er ganz und gar nicht, was für ein Verbrechen man ihm in die Schuhe schiebe. Der Marquis gab ihm zur Antwort, er wisse auch nicht, wessen er schuldig sein könnte, er (der Marquis) habe bloß Befehl erhalten fünf zu verhaften, habe aber nur 4 vorgefunden, der fünfte sei nie zum Vorschein gekommen und aus diesem Grunde habe er sich seiner (des Ignaz Fritz) Person bemächtigt.

‚Die Wahrheit dieses Berichtes darzuthun wäre ziemlich leicht und der Gesandte schmeichelt sich mit dem Gedanken, dass S. Excellenz der Herr Marquis von Grimaldi die Güte haben werde, so armen Leuten, die sich in durchaus nichts schuldig fühlen, seinen Schutz angedeihen zu lassen, und zu bewirken, dass man deren Sache endgiltig untersuche und ihnen die Freiheit zurückgebe für den Fall, dass man in Wirklichkeit von ihrer Unschuld sich überzeuge‘[1]).

Noch in demselben Monat December konnte der nämliche Gesandte dem Marquis von Grimaldi mittheilen, er habe auch den Aufenthaltsort des dritten, für den die Kaiserin ihre Fürsprache eingelegt, mit vieler Mühe ausfindig gemacht; ebenso habe er (Lobkovitz) auch die Ehre, den Marquis über alles, was er betreff dieses Paters in Erfahrung gebracht, zu benachrichtigen.

Es folgt auch hier der ganze Bericht des Gesandten in deutscher Übersetzung, da er ebenso wie der erste einen Einblick gewährt in die Schuldfrage. Es darf nicht übersehen werden, dass die Jesuiten, um die es sich hier handelt, zu denen gehören, die man als die besonders gefährlichen in Spanien in Gewahrsam hielt, während man aller andern sich entledigt hatte.

‚Dieser Ordensmann, P. Georg Fraidenegg, ist mit 25 andern der Gesellschaft im Hospiz zu Puerto de Santa Maria seit dem Jahre 1769 eingekerkert, wird in ziemlich strenger Haft gehalten, wobei ihm jeglicher Verkehr mit Auswärtigen abgeschnitten ist. Derselbe wurde geboren im Schlosse von Pichelhoffen in Steiermark und muss schon darum ein Mann von (hohem) Stande sein, weil das Schloss Eigenthum seines Vaters war. Er trat dann zu Wien in die Gesellschaft ein, wo er später Rhetorik lehrte und Theologie studierte. Mit Erlaubnis des Generals und seiner Obern in Österreich kam er im Jahre 1755 nach Spanien, um sich den indischen Missionen zu widmen. Noch im selben Jahre schiffte er sich nach Erlangung der dazu nöthigen Erlaubnisse mit 39 seiner Mitbrüder für Amerika ein, wo er im März des Jahres 1756 anlangte und für die Missionen von Mexico verwendet wurde. Ende Juli des Jahres 1767 wurde er in den Missionen von Santa Cruz am Flusse Mayo, wo er damals Superior in der Provinz von Cinaloa war, gefangen genommen und im Jahre 1769 auf dem königlichen Schiffe St. Julian nach Spanien geführt. Er glaubt sich berechtigt

---

[1]) Original, Simancas, Estado, Legajo 5042, fol. 120.

vor Gott seine Unschuld zu betheuern und in keinem Punkte Anlass zu Verdächtigungen gegeben zu haben. Im Jahre 1770 hat er ein Verhör bestanden ebenso wie seine Gefährten, wiewohl jeder einzeln getrennt vom andern. Die erste Frage, die man an sie stellte, bezog sich auf ihren Tauf- und Familiennamen, und ihr Vaterland, die zweite auf das Jahr und den Eintritt in die Gesellschaft, sowie auch auf die Zeit, wo sie ihre Gelübde ablegten; die dritte auf ihre Ämter in der Gesellschaft, die vierte auf das Jahr ihrer Abreise in die Missionen; die fünfte (lautete), wie lange Zeit sie mit diesen Arbeiten sich abgemüht, und die sechste endlich, welche Mittel sie für die sichersten hielten, um für die Zukunft diese neuen christlichen Volksstämme in ihrer Religion zu erhalten. Sie wurden alle zum zweiten Male verhört im Monat October des Jahres 1771 auf Befehl des Hofes, und die Fragen, die man ihnen vorlegte, waren: 1. ob sie den P. Ignaz Keller und den P. Ferdinand Konsack gekannt hätten, 2. ob sie eine zuverlässige Kunde hätten über ihren Tod und zu welcher Zeit dieser erfolgte. Nun diese beiden waren Unterthanen ihrer kaiserlich-königlichen Majestät; der erste (stammte) aus Mähren und starb im Jahre 1759 in Pimeria alta, einer Missionsprovinz in Neu-Spanien, der andere, ein Ungar, gieng im Jahre 1760 in ein anderes Leben ein, in Californien.

,Das war die Antwort der Gefangenen; später aber erinnerten sie sich, dass man (damals im Jahre 1760) dem Hofe falsche Nachrichten zukommen ließ. Diesen gemäß waren die genannten Patres nicht gestorben, sondern hatten sich zu den, sei es abgefallenen, sei es noch heidnischen Indianern geflüchtet.

,Es ist nun kaum wahrscheinlich, dass die Patres, die im Hospiz gefangen gehalten werden, die Wahrheit, das Los ihrer beiden Mitbrüder betreffend, verheimlichen wollten, wenn sie auch nur die geringste Kenntnis von dem Verdacht (über die beiden Patres) hätten, und das umso mehr, da die Gesellschaft aufgehoben ist und sie (die Jesuiten in Puerto) infolge dessen gar keine Aussicht mehr haben, jemals jene Patres wieder zu sehen, die um sich den heidnischen oder abgefallenen Indianern in die Arme zu werfen, das Gerücht von ihrem eigenen Tode verbreitet hätten. Übrigens stimmen die Gefangenen ganz überein in der Angabe der Zeit des Todes der beiden Patres, der in den Jahren 59 u. 60 erfolgte, zu einer Zeit, die der Epoche der Vertreibung der Gesellschaft noch sehr fern lag und folglich in einem Zeitpunkt eintrat, wo kein Mitglied der Gesellschaft die Mög-

lichkeit, viel weniger das Ereignis (der Vertreibung) selbst ahnte; ja niemand hätte für möglich gehalten, dass die Vertreibung durch so gut verabredete Maßnahmen und unter so großer Verschwiegenheit, womit die Befehle seiner Majestät thatsächlich vollzogen wurden, geschehen könnte.

‚So hat demnach der Gesandte die Ehre sein dringendes Gesuch bei S. Excellenz dem Marquis von Grimaldi zu wiederholen und ihn zu bitten, beitragen zu wollen zu einer seiner Großmuth so würdigen Handlung, dass nämlich den drei Patres Fritz, Erlacher und Fraidenegg, denen das Gewissen nichts vorwirft, und die folglich seit mehreren Jahren leiden ohne es verdient zu haben, die Freiheit wieder zurückgegeben wird'[1]).

Mit der Befreiung hatte es noch seine Weile. Es verstrich wieder ein Jahr, und noch hatte der Gesandte nichts erreicht. P. Georg Fraidenegg sollte den Tag der Freiheit nicht mehr schauen, eine Erlösung anderer Art wurde ihm zutheil, er starb in Puerto de Santa Maria am 1. April 1775[2]).

Wahrscheinlich erneuerte der Gesandte gegen Ende des Jahres 1775 wiederum sein Gesuch, und erst am 4. Februar 1776 gab Grimaldi in dieser Sache Antwort. ‚Seine Majestät (der König), berichtet Grimaldi, hat dem außerordentlichen Staatsrath den Befehl ertheilt, die zwei ersten (in demselben Schreiben genannten Jesuiten Fritz und Erlacher) thatsächlich freizugeben, mit Rücksicht auf die Kaiserin und Königin und auf das Versprechen, das Eure Excellenz (Lobkovitz) gemacht, die Jesuiten würden in den innern Provinzen der Besitzungen seiner Majestät und königl. Hoheit zurückgezogen leben'[3]).

Die Freilassung war also zugesagt; aber der Gesandte, offenbar misstrauisch geworden, konnte die Sache noch nicht für abgeschlossen ansehen; er verfolgte sie mit wachsamem Auge. In Wirklichkeit waren die nöthigen Befehle nicht nach Puerto gelangt, sondern irgendwo hängen geblieben. In dem eben citierten Schreiben des Marquis Grimaldi sagt eine Randbemerkung: ‚Am 15. März meldete der Wiener Gesandte, dass man dennoch die Befehle nicht nach Puerto habe gelangen lassen. Noch am selben Tage hat man dem Vor-

[1]) Orig. Simancas, Estado, Legajo 5042 fol. 119 (in französischer Sprache).

[2]) Verkürzt: Simancas Estado, Legajo 5040, fol. 117.

[3]) Ibid.

sitzenden des Rathes geschrieben, er habe dafür zu sorgen, dass man ohne jeglichen Verzug den Beschluss S. Majestät vollziehe und anzeige, dass man ihn vollzogen'[1]).

Jetzt erst wurden sie wirklich befreit und in die Heimat geschickt. Welchen Weg man sie einschlagen ließ, ob über Holland oder Frankreich oder Italien, und wann sie in der Heimat in Böhmen anlangten, wissen wir nicht.

Die Nachricht von ihrer Befreiung und Rückkehr scheint sich verbreitet zu haben. Offenbar nicht lange nachher hörten auch die Geschwister des P. Middendorff davon und zogen Erkundigungen ein über ihren gefangen gehaltenen Bruder. Rasch waren sie entschlossen alles für seine Befreiung einzusetzen; hatten sie doch, wie sie selbst in dem an den König gerichteten lateinischen Briefe sich ausdrückten, öfters Briefe nach mehreren Häfen Spaniens an ihn gerichtet und schließlich geglaubt, er sei schon unter den Todten. Jetzt aber ,haben wir erfahren, dass unser Bruder, der Exjesuit Gottfried Bernhard Middendorff . . noch unter den Lebenden ist'. Sie bitten darum inständig, ,dass dem Bruder und den Schwestern der Bruder wiedergeschenkt werde, den sie zärtlich lieben und nach dessen Gegenwart sie mit der heftigsten Sehnsucht verlangen und völlig bereit sind die Reisekosten zu bezahlen'[2]).

Den Brief schickten sie an den Bischof von Hildesheim, der sich in dieser Angelegenheit an den kaiserlichen Hof in Wien wandte. Die Kaiserin Maria Theresia befahl für die Befreiung einzutreten, und der kaiserliche Geschäftsträger in Madrid, Peter Paul Freiherr von Ginsti, sollte die Sache übernehmen. In seinem Gesuche vom 13. Juli 1776 setzte dieser dem Premier-Minister von Grimaldi den Auftrag auseinander und bat ihn, seine Hilfe nicht zu versagen[3]). Dem Gesuche legte er die kaiserlichen Befehle und die Bittschrift der Geschwister bei. Diesmal zog sich die Sache nicht so lange hin, sondern schon in weniger als anderthalb Monaten war dieselbe erledigt. Am 19. Juli fragte Grimaldi beim Vorsitzenden des außerordentlichen Staatsrathes an, ob Middendorff befreit werden könnte. Bald darauf setzte der Staatsrath dem Könige die Gründe der Verhaftung auseinander und D. Figueroa konnte schon am 8. August

[1]) Verkürzt: Simancas, Estado, Legajo 5040 fol. 117.
[2]) Cop. Simancas, Estado 5047.
[3]) Orig. ibid. Estado 5047.



an Grimaldi berichten, dass der Staatsrath der Befreiung nicht entgegen sei[1]). Am 22. August war die Sache abgemacht, Grimaldi konnte Ginsti melden, dass die Fürsprache für P. B. Middendorff Beachtung gefunden und derselbe befreit werde[2]). Einige Tage nachher folgte der letzte Entscheid, den Figueroa am 30. August Grimaldi bekannt machte: Middendorff könne gleich befreit werden, nur seien seine Papiere mit Beschlag zu belegen[3]).

Freiherr von Ginsti hatte den zweiten Beschluss gar nicht abgewartet, sondern beeilte sich gleich am 22. August dem Gefangenen die frohe Botschaft mitzutheilen. ,Auf Allerhöchsten Befehl Ihro Kaiserl. Königl. Apost. Majestät, meiner allergnädigsten Frauen, so mir den 12. verflossenen Monats zugekommen, habe ich bei Ihro Katholischen Majestät um Euer Hochwürden Befreiung angehalten und bin auch so glücklich gewesen, selbe mittelst erdachten Monarchens ungemein großen Achtung gegen unseren allerhöchsten Hofes Vermittlung in dieser kurzen Zeit zu erhalten. Ich verweile nicht, diese für Euer Hochwürden so tröstende Nachricht, denenselben mitzutheilen ..'[4])

Die Abreise indessen verzögerte sich, da Middendorff sich noch nicht auf den Weg machen konnte ,wegen Schwachheit, die mir vom Pleuris-Fieber übriggeblieben war, in welchem ich mich kurz vorher bis am Rand des Grabes gesehen'[5]).

Noch am 16. September fragte der Vorsteher des Staatsrathes beim Geschäftsträger des Wiener-Hofes an, in welchem Hafen letzterer den P. Middendorff einzuschiffen gedenke. Der Hafen von St. Sebastian schien ihm der geeignetste und auch der nächste spanische zu sein; Middendorff sollte über Bayonne durch Frankreich reisen. Alles wurde zur Reise fertig gemacht und in der reichlichsten, vorzüglichsten Weise im Auftrage des Königs besorgt. Um den 12. October 1776 war alles bereit und Middendorff hinlänglich hergestellt. Ein Secretarius musste ihn bis nach St. Sebastian begleiten und alle Sorge für ihn übernehmen. ,Das tägliche Tractament auf der ganzen Reise war prächtig und überflüssig, also dass ich niemalen so viel hätte verlangen dürfen. Der Secretär pflegte mir zu sagen: „Lieber Pater,

---

1) Orig. Simancas Estado 5047.
2) Orig. ibid.
3) Orig. ibid.
4) Middendorff aaO. S. 52
5) Ibid. S. 53.

Sie müssen wissen, dass Sie nicht reisen als ein Gefangener oder als ein Jesuit, sondern als jener, dem der König Gnad gethan und der auf Unkosten eines Königs von Spanien reiset. Wann ich Eure Hochwürden wohl halte, so thue ich nichts mehr, als ich nach empfangenem Befehl zu thun schuldig bin." Alle Zeit wurde zum voraus von einer Stadt und Ort bis zum andern ein Brief geschickt, damit bei unserer Ankunft nichts fehlen möchte. Wir kehrten ein bei den Vornehmsten der Städte, als Gubernadores, Corregidores oder Präsidenten, welche uns alle Zeit fertiges Quartier gegeben und uns auf das beste bewirthet. Sie, als königliche Beamte, wollten einestheils dem Befehle des Königs nachkommen, anderen Theils waren es Personen, welche noch Regarde gegen die unterdrückten Jesuiten übrig hatten und da sie mir ihre Gewogenheit ohne Furcht zeigen konnten, machten sie sich ein Vergnügen, einem unbekannten, gewesenen Jesuiten ihre Achtung und Liebe zu erweisen, welche sie ihren Patrioten, die entweder in Italien verschickt oder in Spanien in den Klöstern und Abteien versteckt waren, nicht erweisen konnten'[1]).

Die Reise gieng über Salamanca, Valladolid, Burgos, Tolosa. In St. Sebastian erhielt der heimkehrende Verbannte noch neue Papiere, brach auf nach Bayonne, wo er sich noch drei Wochen aufhielt; dann giengs der Heimat zu.

Middendorff war noch nicht einmal abgereist, sondern seine Befreiung erst zugesichert, da wurde dem kaiserlichen Geschäftsträger schon ein neuer Auftrag. Wie er glücklich und schnell sein erstes Geschäft zum Ziele geführt, so sollte er ebenso schnell ein zweites vollenden: die Befreiung des Ex-Jesuiten Andreas Michel aus Leitmeritz in Böhmen. Dieser war vom Jahre 1755 bis 1767 als Missionär thätig bei den ,untern Pimas' in Mexico. Mit P. Middendorff hatte er auf der fast zwei Jahre dauernden Rückreise alle Mühsale und Strapazen mitzuerdulden; nur in Havanna begegnete ihm und einem andern Jesuiten ein besonderes Missgeschick, das Middendorff mit folgenden Worten erzählt: ,Unser Bett, Kleidung und Gebetbücher wurden auf das genaueste durchsucht. Alles was sie Geschriebenes fanden, wurde weggenommen. Und hatte P. Andreas Michel von Leitmeritz in Böhmen und P. Xaverius Gonzalez von Puebla de los Angeles in Amerika das verdriessliche Schicksal, dass man die Generalbeichte ihres Lebens bei ihnen fand, welche man ihnen

[1]) Middendorf aaO. S. 53.

nicht allein genommen, sondern sie auch gezwungen, mit eigener Hand zu unterschreiben, dass diese ihre Beichte des eigenen Gewissens sei. Demnächst setzte der Secretarius Gubernatoris sein Pittschaft und Handschrift dabei und schickte sie nach dem königlichen Hofe in Madrid. So viele Mühe gaben sich die elenden Menschen, um eine Ursache zu finden, womit sie ihr Verfahren gegen die Jesuiten rechtfertigen möchten. Aber haben sie es damit gerechtfertigt?'[1]). — Fast volle 8 Jahre war er in Puerto de Santa Maria im Gefängnis; er hätte zwar, wie oben angedeutet wurde, im Jahre 1775 in das Kloster der Trinitarier zu Rembla im innern Spanien versetzt werden sollen, Krankheit aber hatte ihm die Reise dahin unmöglich gemacht. Während er noch in Puerto weilte, wurde dem kaiserlichen Geschäftsträger v. Ginsti von der Kaiserin Maria Theresia der Auftrag ertheilt, ihm die Freiheit zu erwirken. Wer die Kaiserin um ihre Vermittlung bat, ist unbekannt; doch liegt die Vermuthung nahe, dass auch zu dieser Befreiung die Rückkehr von Fritz und Erlacher, Landsleute des P. Michel, den Anstoß gab und Verwandte zu einem Werke der Bruderliebe bewog.

Am 28. September 1776 legte der Geschäftsträger dem Marquis von Grimaldi seine Bitte vor und bat ihn um seine Beihilfe. Das Gesuch gieng an den König, der dasselbe am 5. October dem Staatsrathe überwies, damit derselbe erwäge, ob Schwierigkeiten vorlägen, wenn nicht, so ‚hielte S. Majestät es für gut, sich seiner (des P. Michel) und aller seiner Mitbrüder zu entledigen (juzga S. M. sera util irse descargando de el y de todos los de su clase)'[3]). — Was das letztere, seine Mitbrüder, angeht, so ist nachher nicht mehr davon die Rede; vielleicht, dass der Staatsrath dieser Meinung seine Zustimmung versagte. — Betreff der Befreiung des Andreas Michel konnte Ginsti (?) dem Grafen Kaunitz in Wien (?) am 29. December 1776 berichten, der König habe willfahrt und dem Staatsrath die Sache zur Erledigung übergeben[4]). Drei Wochen später, 21. Januar 1777, theilte Figueroa (der Vorsitzende des außerordentlichen Staatsrathes?) dem Minister Grimaldi mit, der Ge-

[1]) Middendorff aaO. S. 47.

[2]) Copie, Simancas, Estado, Legajo 5047.

[3]) Ebendaselbst.

[4]) Ebendaselbst.

fangene solle dem kaiserlichen Consul in Cadix zur Beförderung nach Deutschland übergeben werden, wozu die entsprechende Ordre schon nach Puerto abgeschickt sei zugleich mit dem Befehle, alle Papiere des Exjesuiten mit Beschlag zu belegen, falls dies nicht schon geschehen sei[1]).

Es dauerte nicht lange, da gab die Heimkehr des P. Middendorff Anlass zur Befreiung eines andern seiner Leidensgefährten. Ende März oder Anfang April 1777 schrieb Isabella Pfefferkorn, die Gemahlin des kurfürstlichen Kammerrathes Berntges, an Max Ferdinand, den Kurfürsten von Köln: ‚Ich fühle mich gedrängt, mich zu äußern, dass mein einziger noch lebender Bruder, der Exjesuit Ignaz Pfefferkorn, aus der Provinz Köln (gebürtig), schon seit langer Zeit an einem mir bisher völlig unbekannten Orte, mit andern Exjesuiten, im Kerker gefangen gehalten wird. Da nun bereits einer derselben, Bernard Middendorff aus Vechta in der Diöcese Münster (am 5. October des verflossenen Jahres) freigelassen wurde und nach Hause zurückkehrte und mir die Nachricht zukommen ließ, er habe diesen meinen Bruder in der Abtei vom Orden des hl. Norbert . . gesehen und denselben krank verlassen‘ . ., so bitte sie um die Intercession des Kurfürsten beim König von Spanien für die Befreiung ihres Bruders[2]).

Der Kurfürst gab der Bittstellerin Gehör und wandte sich von Bonn aus am 8. April 1777 mit einem Schreiben an den König von Spanien[3]), und legte den Brief der Isabella Pfefferkorn bei. Schon am 29. April wurde das Gesuch dem außerordentlichen Staatsrath zur Berathung überwiesen und Briefe ausgewechselt in dieser Angelegenheit zwischen Baron de Ritter und dem spanischen Gesandten in Wien, Graf de Mahoni (6. Mai)[4]), dem Grafen von Mahoni und dem Grafen Floridablanca (11. Mai)[5]). Letzterer legte alles dem Könige vor (am 8. Juni), der geneigt war, der Bitte zu entsprechen, aber darüber die Meinung des außerordentlichen Staatsrathes vernehmen wollte[6]). Warum die Sache sich jetzt hinzog, wissen wir nicht; erst am 3. December erklärte der Rath, er finde kein

---

1) Original, ebendaselbst.
2) Simancas, Estado 5047.
3) Orig. ibidem.
4) Cop. ibid.
5) Orig. ibidem.
6) Verkürzt ibid.

Hindernis, dem Kurfürsten zu Willen zu sein. Der König gestattete am 16. December die Freilassung und ertheilte den Befehl, Ignaz Pfefferkorn an die Grenze zu geleiten[1]).

Ob um diese Zeit oder in den darauffolgenden zwei Jahren der König und die Regierung von Spanien noch an andern deutschen Jesuiten Gnade geübt, ist unbekannt. Unter dem 4. Mai 1777 wurde dem Staatsrath noch ein Gesuch vorgelegt für die Befreiung des Bruders Jacob Wieser[2]). Wer für ihn eingetreten ist, läſst sich noch ebenso wenig sagen, wie auch, ob der Rath und der König der Bitte entsprochen.

Es scheint auch, daſs der Bruder Christian Mair, gebürtig aus Wien, selbst um seine Befreiung nachgesucht hat in einer Bittschrift, die man am 27. Februar 1777 dem außerordentlichen Staatsrath zur Erwägung vorlegte[3]). Die Erfüllung der Bitte wurde offenbar verweigert; denn im Jahre 1779 war Christian Mair noch im Gefängnis, von dem aus er um Gewährung der Pension bat. Auch diese erlangte er nicht, weil er nicht im spanischen Reiche gebürtig sei und keine Umstände vorhanden seien, die zu seinen Gunsten sprechen könnten[4]).

Als letzter trat der Exjesuit Michael Gerstner aus dem Würzburgischen im Jahre 1780 die Heimreise von Spanien nach Deutschland an. Mit P. Middendorff war er im Jahre 1755 nach Mexico gezogen und hatte bis zum Hereinbruch der traurigen Katastrophe unverdrossen in der Mission von Sonora an der Bekehrung und Civilisierung der Indianer gearbeitet. Nach der Deportation verlebte er die ersten Jahre in Puerto, dann wurde er, wie oben schon angegeben worden, im Mai des Jahres 1775 in das Kloster der Bernhardiner (Cistercienser) zu Sandoval gebracht. Hier war es ihm, wie es scheint, gegen Ende des Jahres 1779, gelungen, einen Brief an den Bischof von Würzburg zu senden, in welchem er diesem ‚seine sechsjährige harte und bejammernswürdige Gefangenhaltung' bei den Cisterciensern in der Stadt Sandoval auseinandersetzte[5]). Dem Bischof giengen die Leiden des bereits 60jährigen Mannes zu Herzen;

[1]) Verkürzt ibid.
[2]) Verkürzt Simancas Estado, Legajo 5047.
[3]) Verkürzt ibid.
[4]) Simancas Legajo 5050.
[5]) Ibidem 5041.

er nahm sich seiner an und wandte sich an den damaligen kaiserlichen Gesandten in Madrid, den Grafen Kaunitz. Dieser säumte nicht dem derzeitigen spanischen Staatssecretär Floridablanca (Moñino) unter dem 29. Januar 1780 die Bitte vorzutragen und selbst dringend zu unterstützen. Am 25. Januar sah er die Bitte schon gewährt und dankte am 10. Februar dem Floridablanca dafür, dem er gleichzeitig einen Brief des Bischofs von Würzburg an Gerstner übersandte mit der Bitte, diesem denselben zuzustellen[1]).

Für die andern Exjesuiten, die, sei es in Puerto de Santa Maria sei es in Klöstern im innern Spanien, in Haft lebten, zeigte sich keine barmherzige Seele mehr, die für sie eingetreten wäre. Sie hatten also da in Vergessenheit ihr Leben zu beschließen. Nur von einigen wenigen ist das Jahr und der Tag ihres Todes bekannt. Zu diesen gehören außer P. Fraidenegg, von dem oben die Rede war, P. Jacob Sedelmair, P. Franz Xavier Kisling und Michael Meyer.

P. Jakob Sedelmair aus der Diöcese Freising (Bayern) gieng im Jahre 1735 nach Mexico, arbeitete bei den Pimas in Neu-Biscaya und in Californien, verfasste ein spanisch-pimisches Wörterbuch, war neben P. Kino wohl der bedeutendste Erforscher der nördlichen Landestheile des damaligen Mexico, drang bis zum Rio Colorado vor, entwarf Karten und verfasste genaue Berichte über die erforschten Gebiete[2]). Der Groll des Königs von Spanien gegen die Jesuiten traf auch ihn und holte ihn weg von seinen Missionsarbeiten und Forschungsreisen. In Puerto de Santa verblieb er bis Ende Mai 1775; dann wurde ihm der Convent der Franciscaner in Aldea de Avila angewiesen, wo er im Alter von 75 Jahren am 9. (12.?) Februar 1778 starb[3]).

P. Franz Xavier Kisling von Eichstädt (Bayern) gieng um 1746 nach Chile; auf den Chiloe-Inseln war er thätig von 1756—1767. Während seines Aufenthaltes in Puerto de Santa Maria (1771) verfasste er in lateinischer Sprache eine Auslegung des Hohenliedes[4]). Dass er mit noch vier andern in besonderer Haft gehalten wurde, ist schon oben mitgetheilt worden. Wahrscheinlich

---

[1]) Alles ibid.

[2]) Cf. Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. u. 18. Jahrhunderts, 74. Ergänzungsheft zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach'. S. 115.

[3]) Simancas, Tesoro, Legajo 11 Nr. 29.

[4]) Cf. Huonder aaO. S. 134.



um die Mitte des Jahres 1777 gieng ihm der Befehl zu, Puerto de Santa Maria zu verlassen und sich in das Kapuzinerkloster zu Cabra zu verfügen; er erreichte ein Alter von 69 Jahren und starb den 30. April 1784[1]).

P. Michael Meyer aus Worms war seit 1748 in Chile (Chiloe-Inseln) thätig. Nach Spanien zurückgebracht, theilte er das Los der besondern Haft mit Kisling und andern. Im Jahre 1775 vertauschte er diese Haft mit der im Kloster der Cistercienser in S. Pedro del monte. Nach 11 Jahren endlich erlöste ihn am 2. August 1786 der Tod von den langen Leiden; er war 72 Jahre alt, davon brachte er 18 in Gefängnissen Spaniens zu[2]).

Der Lohn, den Spanien seinen treuen Pionieren zukommen ließ, hat sich an Spanien selbst bitter gerächt. Eigenthümlich klingen die Fragen, die in einzelnen Verhören an Jesuiten gestellt wurden: welche Mittel sie für die geeignetsten und sichersten hielten, um die Missionsländer in ihrem guten Zustande zu erhalten. Es ist, als ob hier eine Besorgnis zum Ausdruck käme, als ob man ahnte, die Maßregeln gegen den Orden würden sich in den Colonien rächen, und das begangene Unrecht würde gerade da seine Sühne verlangen. Ganze Reihen von indianischen Volksstämmen fielen ab, verwilderten wieder und zogen sich, nachdem sie ihre geliebten ‚Schwarzröcke' verloren, wieder in ihre Urwälder zurück. Auch sah sich die spanische Regierung außer Stande, auf die Dauer die eingewanderte Bevölkerung mit bloßen Gewaltmitteln im Zaume zu halten.

Kein halbes Jahrhundert war seit der Austreibung der Jesuiten vergangen, so begann schon der Kampf in diesen überseeischen Ländern; eine Colonie nach der andern sagte sich vom Mutterlande Spanien los. Chile eröffnete 1809 den Kampf um Unabhängigkeit. Zwar wurde dasselbe nochmals unterworfen, aber 1818 wurde die spanische Macht daselbst gebrochen; 1823 war die Unabhängigkeit endgiltig entschieden, es erfolgte die Proclamierung der Republik. — 1810 begann der Aufstand in Caracas (Venezuela) und pflanzte sich nach dem Vicekönigreich Neu-Granada fort. Die Wiederunterwerfung sicherte den Besitz nur für einige wenige Jahre; schon 1819 wurde die Republik ausgerufen und war somit für Spanien als Colonie ver-

---

[1]) Simancas, Gracia y Justicia, Legajo 675.

[2]) Cf. Huonder aaO. S. 135 und Simancas, Gracia y Justicia, Legajo 675.

loren. Dieser Republik schloß sich 1822 auch Quito an, und Spanien hatte das Nachsehen. — Schon vorher, im Jahre 1816, war in Buenos Aires ein Aufstand ausgebrochen, der damit endete, dass das ganze große Gebiet am La Plata, Paraguay und Uruguay, sich von der spanischen Herrschaft lossagte. — Auch Peru konnte von der spanischen Macht nicht mehr lange behauptet werden; schon 1820 begannen da die Freiheitskämpfe und 1826 räumten die Spanier den letzten Platz in Südamerika, Callao, den Hafen von Peru (unweit Lima). — Um die gleiche Zeit (1821) hatte sich in Mittelamerika das Vicekönigreich Mexiko die Freiheit und Unabhängigkeit erstritten.

So waren innerhalb 18 Jahren die reichen, schönen, großen Colonien der spanischen Krone verloren gegangen, ein Gebiet von rund 12,000.000 qkm, also größer als ganz Europa. In unseren Tagen sahen wir in denselben Häfen, wo vor ca. 150 Jahren die Schiffe mit gefangenen Jesuiten landeten, die zu todt gehetzten Überbleibsel der letzten spanischen Colonialarmeen ankommen — Spanien hat alle seine großen Colonien verloren.

Die moralische Beurtheilung des Handelns aus Lust.

(Utrum liceat agere propter delectationem.)

Von Dr. Joseph Blasius Becker.

2. Artikel.

2. Theilt man auch nicht den extremen Standpunkt Kants in der Verurtheilung jeder Berücksichtigung der Lust, so wird doch von vielen Moralisten als die gewöhnlichere Ansicht (sententia communior) vertreten, die Lust dürfe nicht nächster Zweck und dementsprechend auch nicht unmittelbares Motiv der Handlung sein. Man will höchstens zugeben, dass man mit Lust handeln dürfe, nicht aber dürfe man aus Lust handeln[1]). Gewöhnlich wird die Frage behandelt bei der Erörterung der beiden von Innocenz XI. verurtheilten Sätze 8 und 9[2]). Es handelt sich hier freilich um die specielle Frage der Lust beim Genuss von Speise und Trank und im ehelichen Verkehr, doch sind die Beweisgründe pro und contra meist auch auf die allgemeine Frage, ob es überhaupt zulässig sei, aus Lust zu handeln, zugespitzt. Wir wollen zwei Theologen zu Worte kommen lassen. Gobat fasst die verschiedenen Ansichten bezüglich der Lust im Genuss von Speise und Trank in drei zusammen. Die eine hält es für sündhaft, aus Lust zu essen und zu trinken.

---

[1]) Cf. Lehmkuhl 1 n. 39.

[2]) Cf. Denzinger Enchiridion 1025. 1026.

Dafür wird der hl. Augustinus citiert und die Ansicht als **sententia communis inter recentiores, praesertim negantes, dari actus indifferentes in individuo** bezeichnet. Die zweite Ansicht geht dahin, es sei eine sittlich indifferente Handlung, gerade der Lust wegen zu essen oder zu trinken. So lehrten Lessius, Escobar und viele andere nach dem Zeugnis Pallavicinis. Die dritte Ansicht, vertreten besonders von Johannes Sanchez, hält es für einen sittlich guten Act, wenn jemand nur aus Lust Speise und Trank genieße. Gobat hält auch diese Ansicht für hinreichend begründet (probabilis)[1]).

Besser wird die ganze Frage erörtert in der vortrefflichen **Theologia reformata** von **Didacus de la Fuente Hurtado**, einem ausgezeichneten Commentar zu den von Innocenz XI. verurtheilten Propositionen. Auch hier ist von drei verschiedenen theologischen Ansichten die Rede, die freilich das Handeln aus bloßer Lust, nur aus Lust und zwar beim Gebrauch der Ehe betreffen. Dabei wird aber auch die allgemeine, uns hier beschäftigende Frage berührt und vertheilen sich die drei Ansichten auch auf diese Frage. Die erste Ansicht sieht in dem Handeln aus Lust eine lässliche Sünde und wird von Suarez als allgemeine Ansicht des hl. Augustinus und aller Theologen bezeichnet[2]). Die zweite Ansicht sieht präcis darin, dass man sich von der Lust als Motiv leiten lasse, keine Sünde[3]). Die dritte vermittelnde Ansicht behauptet mit der zweiten, diese Handlungsweise sei an sich nicht unmoralisch, aber sie sei doch in den meisten Fällen (**per accidens et ut plurimum**) fehlerhaft, lässliche Sünde. Wie wir später sehen werden, ist diese Dreitheilung nicht sehr glücklich und besonders die dritte Ansicht inconsequent.

Untersuchen wir zuerst die zwei sich diametral gegenüberstehenden Ansichten; die erste, welche das Erstreben der Lust für unsittlich hält, die zweite, welche dies an sich nicht für unerlaubt erklärt. Da jedoch bei den Theologen eine ganze Reihe hier einschlägiger Fragen nicht

---

[1]) Cf. Gobat, Quinarius tractatuum tr. 5 sect. 7.

[2]) L. c. disp. 6 cap. 4 n. 36.

[3]) ‚*Licite* amari posse actum reddendi aut exigendi debitum intra fines matrimonio consentaneos, *quamvis ab operante ordinetur ad voluptatem annexam*, tamquam ad finem proximum et principalem.‘ Als Patrone dieser Ansicht werden Aversa, Hurtado, Diana und Pontius genannt.

genau geschieden sind, daher manche zugunsten von Ansichten citiert werden, die sie nach ihren an anderen Stellen entwickelten Grundsätzen durchaus nicht vertheidigen, halten wir es für besser, die verschiedenen hier in Betracht kommenden Fragen genau zu präcisieren und nach einander zu entwickeln. Wir fassen unsere Ansicht in folgende Leitsätze zusammen:

3. Erster Satz: Es ist nicht in sich unmoralisch, die sinnliche Lust als Zweck zu intendieren. Beweis: Es kann nicht unmoralisch sein, so zu handeln, wie es den Intentionen des Urhebers der Natur entspricht. Es entspricht aber durchaus den Intentionen des Schöpfers, dass die Geschöpfe, auch die Menschen, durch die sinnliche Lust zu gewissen Handlungen bestimmt werden, mit anderen Worten: dass die Lust Motiv ist, um gewisse Handlungen vorzunehmen. Wie soll es also ganz allgemein unmoralisch sein, die Lust als Zweck zu erstreben? Wir haben schon oben (S. 455) die Lehre des hl. Thomas in dieser Hinsicht angeführt. Man wendet freilich ein, diese Worte des englischen Lehrers gälten bloß für das sinnliche Begehrungsvermögen, gälten bloß für die Thiere, das höhere Begehrungsvermögen, der menschliche Wille dürfe aber nicht die Lust als Ziel erstreben; für den Menschen gehe die Intention des Schöpfers dahin, dass er die Lust nur als Mittel zu den weisen Zwecken gebrauche, welche der Schöpfer im Auge hatte, als er mit gewissen Handlungen, welche zur Erhaltung des Individuums und der Gattung dienen, Lust verbunden hat. Wir haben schon früher die Lösung dieses Einwandes vorbereitet durch den Hinweis auf die primäre und secundäre Intention Gottes bei Verbindung der Lust mit gewissen Handlungen. Das Gesagte gilt auch für das höhere Begehrungsvermögen, welches der Leitung des Verstandes folgt[1]). Der hl. Thomas lehrt dies auch ausdrücklich, auch der Mensch dürfe sich von der Lust als Zweck leiten lassen, wenn dieselbe nur von der Vernunft geregelt ist[2]).

[1]) Cf. ‚unde *intellectus* principalius intendit bonum quam delectationem‘ l. c.

[2]) ‚Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine, qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum. Finis autem ille, etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut *delectabile secundum sensum* vel

Wir leugnen selbstverständlich nicht, dass es eine edlere, des Menschen würdigere Art ist, die primären Intentionen Gottes im Auge zu behalten, wir begnügen uns damit festzustellen, es sei nicht unsittlich, sich nach den secundären Intentionen Gottes zu richten, wie zB. durch die Rücksicht auf Lohn und Strafe sich bestimmen zu lassen zum Guten[1]). Aus der Analogie mit Lohn und Strafe entnehmen wir einen weiteren Beweis für unseren Satz. Wäre es unsittlich, die Lust als Ziel zu erstreben, so würde auch die ewige Glückseligkeit, welche ja die Fülle der Lust in sich schließt, jede Handlung sittlich verwerflich machen; denn was in sich unmoralisch ist, ist immer unmoralisch. Damit verfallen wir aber dem verurtheilten Quietismus. Viva, der bei Besprechung der achten von Innocenz XI. verurtheilten Proposition energisch die Ansicht bekämpft, es sei erlaubt aus Lust zu handeln, denn das heiße, die rechte Ordnung umkehren, das Mittel zum Zweck machen, argumentiert an einer andern Stelle ganz richtig zugunsten des Handelns mit Rücksicht auf den ewigen Lohn und widerlegt treffend den Einwand, das sei Umkehr der rechten Ordnung[2]). Ganz analog ist unser Fall, wie wir aus Ferrariensis erfuhren und auch Hurtado durch verschiedene Analogien darthut[3]). Wir verweisen auch als Bestätigung unserer Beweisführung dieses ersten Satzes auf die Worte Schiffinis über die Eigenart des angenehmen Gutes (bonum delectabile)[4]).

Die gegentheilige Ansicht beruht hauptsächlich auf einer Reihe von Missverständnissen bezüglich verschiedener Stellen des hl. Thomas, die wir durch unsere früheren Erörterungen meistens präoccupiert haben. So vor allem inbezug auf den Satz: delectationes sunt propter operationes. In der mannigfachsten Weise

---

aliquid hujusmodi; unde et in aliquibus animalibus sunt bona *et homini etiam quum sunt secundum rationem moderata*' (Contra Gent. l. 3 c. 9 n. 1).

[1]) ,Nulla lex praecipit, ut id quod in opere primarium est primo intendatur, dummodo honestum et bonum sit, quod intenditur, et maxime si sit operi intrinsecum, quia licet ex operantis intentione primario intendatur finis accidentalis, attamen ex *intentione operis* semper essentialis et primarius intenditur, quamdiu non excluditur' (Salmantic. de matr. cap. 3 n. 28).

[2]) Vgl. zu Prop. X Alex. VIII. n. XI.

[3]) L. c. n. 40. 41.

[4]) Vgl. ob. S. 453.

sucht Viva bei Erörterung des achten und neunten der von Innocenz XI. verurtheilten Sätze dies Argument auszubeuten. So n. VI: *delectationes non sunt finis actionum sed potius e contra;* n. VII: voluptas autem quae in cibo reperitur a natura intenditur ut *medium* alliciens ad operationem conservationi hominis necessariam, ergo nunquam licet *frui* voluptate orta ex actibus appetitus naturalis. Auf letzteres, man dürfe die Lust nicht genießen, sondern nur gebrauchen (uti, non frui) legt er besonderes Gewicht. Auch von anderen Theologen wird zu diesem Zweck das Wort des hl. Augustinus angeführt, dass die Sünde darin bestehe, dasjenige, was nur Mittel ist, zu genießen, den letzten Zweck aber zum Mittel herabzuwürdigen. Doch auch hier waltet ein Missverständnis ob. Gewiss kann von Genuss im vollkommensten Sinne des Wortes nur die Rede sein beim Besitz des letzten Zieles[1]); denn der Genuss als Ruhe, Endpunkt des Strebevermögens kann im vollen Sinne des Wortes sich nicht im Besitz eines untergeordneten Zweckgutes finden, da dieser Besitz ein Weiterstreben nicht ausschließt, sondern involviert. In diesem Sinn ist der oft missbrauchte Text des hl. Augustinus zu verstehen: ‚non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumitur, propter aliud appetit'[2]). Damit ist aber nicht gesagt, dass wahrer Genuss nicht auch beim Besitz eines untergeordneten Zweckgutes vorhanden sein kann, noch dass jeder eigentliche Genuss eines geschöpflichen Dinges unsittlich sei, weil dadurch das Geschöpf als letztes Ziel erstrebt werde. Viva selbst gibt dies zu in der nämlichen Abhandlung n. XIII. Den Genuss beim Anblick einer schönen Gegend, beim Anhören einer lieblichen Musik, einer duftenden Blume darf man nach ihm direct intendieren, wenn auch dieser Genuss nur virtuell auf den Zweck der Erhaltung des Lebens gerichtet ist[3]). Es ist aber durchaus unerfindlich, warum dies nicht gerade so Anwendung finden soll auf die Lust, die beim Genuss von Speise und Trank oder dem rechten Gebrauch der Ehe verbunden ist.

---

[1]) Cf. 1. 2. q. 11 a. 3.

[2]) De Trinitate l. 10 c. 11.

[3]) ‚Quamvis enim finis explicite ab operante intentus sit delectatio, at implicite ea ad vitae conservationem, cui valde consona est, ordinatur, atque adeo delectatione ista utpote moderata et de se ordinabili ad finem debitum, homo *utitur, non fruitur,* etiamsi explicite solum illam intendat, cum advertentia quod non prohibeatur (l. c.).'

Viva sucht freilich diesen Unterschied zu construieren[1]). Er meint, die Lust, die aus dem Anblick eines blühenden Feldes entstehe, sei nicht in Vergleich zu setzen mit der Lust beim ehelichen Verkehr; jene sei eine gemäßigte Lust, welche den Geist des Menschen eher zu himmlischen Dingen erhebe als davon abziehe, dazu sei sie von der Natur bestimmt, wer sie daher suche, beziehe sie auch auf diesen von der Natur gewollten Zweck. Ganz anders bei der geschlechtlichen Lust. Sie sei unmäßig, ziehe die Seele ab von ihrem Ziele, dürfe daher nie direct intendiert werden. Ebenso dürfe auch die Lust beim Essen, da sie von der Natur zum Ersatz der Körperkräfte bestimmt sei, nicht ihrer selbst wegen erstrebt, sondern nur zu dem von der Natur bestimmten Zweck hingeordnet werden. Diese Begründung ist jedoch keineswegs durchschlagend. Wenn die Lust beim Anblick einer schönen Gegend, weil sie an und für sich maßvoll ist (?), den Zwecken des Schöpfers dient und daher dem Genuss (im Gegensatz zum Gebrauch) derselben nichts im Wege steht, so folgt doch bloß, dass der Mensch nur maßvolle Lust genießen d. h. als Zweck erstreben darf. ‚Wenn also die Lust bei Speise und Trank oder beim ehelichen Verkehr sich in den Schranken der Mäßigkeit hält, warum dient dann nicht auch sie von selbst den Zwecken des Urhebers der Natur, warum ist jeder Genuss dieser Lust eine Umkehr der rechten Ordnung? Das ist durchaus nicht einzusehen. Der hl. Alphons ist jedenfalls nicht der Ansicht Vivas, wenn er schreibt: ‚Quamvis aliquis accedens ad mensam non cogitat de conservatione vitae, sed *solum de cibi delectatione*, ut ait Gonet, non propterea peccat, quia talem delectationem saltem virtualiter vult *propter conservationem vitae*, sicque *non inordinate* illam appetit‘[2]).

Und sagt nicht der englische Lehrer, dass alles, was durch die Vernunft geregelt ist, sittlich gut, dem Menschen entsprechend ist, unter irgend einer Tugend subsumiert werden kann?[3]) Übrigens spricht er sich direct dahin aus, dass auch die sinnliche Lust (delectatio animalis) beim Spiel und Scherz, von der man doch

[1]) L. c. n. IX. [2]) De act. hum. n. 44.

[3]) Cf. 2. 2. q. 145 a. 2 ad 3: ‚Dicitur aliquid honestum, in quantum habet quemdam decorem *ex ordinatione rationis*. Hoc autem, quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter *homini conveniens*‘. ‚Honestum proprie loquendo in idem refertur cum virtute‘ 2. 2. q. 145 a. 1 c.



nicht sagen kann, dass sie aus sich ‚schon den Geist zum Himmlischen zieht', wenn sie nur durch die Vernunft geregelt ist, eine Tugendübung darstellt[1]). Ganz das Gleiche gilt daher für jede andere Art sinnlicher Lust.

4. Zweiter Satz: Es ist erlaubt, die nach der Vernunft geregelte Lust als nächsten Zweck zu intendieren, oder mit anderen Worten, es ist erlaubt, nicht bloß mit Lust, sondern aus Lust zu handeln.

Der Beweis für diesen Satz ergibt sich daraus, dass jeder in sich ehrbare, sittliche Zweck als solcher erstrebt werden kann. Es kann aber nach dem bereits Gesagten kein Zweifel sein, dass die nach den Vorschriften der Vernunft, nach der Norm der Mäßigkeit geregelte Lust ein in sich ehrbarer, sittlicher Zweck ist, warum soll es also unmoralisch sein, eine so geregelte Lust als Zweck zu erstreben, als Motiv zu benutzen? Es ist dieser Gedanke nur eine Bestätigung des im ersten Leitsatz bezüglich der Intentionen des Schöpfers Gesagten. Frins führt in seinem mehrfach erwähnten Artikel denselben Gedanken wie folgt aus: ‚Es läst sich nicht wohl begreifen, weshalb denn Gott schießlich den zur Erhaltung des Einzelwesens und der Art nothwendigen oder nützlichen Handlungen das Angenehme und das Vergnügen in so hervorragender Weise als Lock- und Reizmittel beigegeben haben sollte, wenn es dem Menschen niemals und in keiner Form und innerhalb keiner Grenzen gestattet wäre, sich von diesen Reizen anziehen und bestimmen zu lassen, diesen Lockrufen zu folgen. Die Behauptung, dass Gott diese Handlungen bloß deshalb mit oft so hochgradigen Reizen ausgestattet habe, damit der Mensch auf diese Handlungen und ihre Bedeutsamkeit mehr aufmerksam werde, und damit er sie, wenn er sich etwa aus Tugendmotiven zu denselben entschlossen hat, mit um so größerer Leichtigkeit uud Entschiedenheit ausführe, scheint doch weniger der Weise zu entsprechen, wie sich diese Reize geltend machen und wie sie an den Menschen thatsächlich herantreten. Denn sie treten eben ganz bestimmt als von dem Urheber der Natur im allgemeinen gewollte Reiz- und Antriebmittel an den Menschen heran. Also sollen sie den Menschen zu diesen Handlungen reizen

[1]) Cf. 2. 2. q. 168 a. 2 c. ‚Dicta vel facta, *in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis*, vocantur ludicra vel jocosa . . hujus modi autem secundum regulam rationis ordinantur. *Habitus* autem *secundum rationem operans est virtus moralis*'.



und antreiben, nicht so sehr, indem sie seine Aufmerksamkeit auf andere Beweggründe hinlenken, als vielmehr dadurch, dass sie selbst, wenn auch in den gehörigen Schranken, zu Beweggründen werden. Freilich damit etwas in einer des Menschen würdigen Weise begehrt werde, genügt nicht, dass es bloß als angenehm erscheint; dieses Angenehme muss vielmehr von der Vernunft geprüft und nach allen Beziehungen wohl erwogen und in die richtigen Schranken eingedämmt werden. Es darf nie die Herrschaft beanspruchen, sondern es muss stets unter der Herrschaft der Vernunft bleiben. Wenn es aber aus dieser Prüfung als von der Vernunft gebilligt und geordnet hervorgeht, so ist schwer zu begreifen, dass ein solches Begehren des Menschen unwürdig, dass es nicht vielmehr seinem Wesen als **animal rationale** entsprechend sein sollte. Hiermit sagen wir gewiss nicht, ein auf das Angenehme als solches gerichtetes menschliches Streben, selbst wenn es, wie vorausgesetzt wird, von der Vernunft gebilligt, geordnet und beherrscht wird, sei ein besonders edles Streben, ein Streben, welches der Aufmunterung wert sei, aber wir meinen auch andererseits, ein solches der Vernunft untergeordnetes und von ihr geregeltes Streben müsse als sittlich gut erkannt werden'[1]).

Sodann kann man zur Begründung unserer These mit Schiffini anführen: Wenn es gestattet ist, mit Lust zu handeln, dann darf man auch aus Lust handeln; wenn die Lust die Handlung begleiten darf, steht nichts im Wege, dass sie Motiv der Handlung sei, es ist eine Inconsequenz, das eine zu gestatten und das andere zu verwerfen. Darf man die Lust als Zugabe der Handlung mit in den Kauf nehmen, so ist sie nicht in sich unmoralisch. Warum darf man sie also nicht erstreben? Warum ist es moralisch unzulässig, sie als Zweck zu wollen? ‚**Nonne intentio mala dicitur pro eo quantum intenditur finis malus?**'[2])

Ein weiterer, unserer Überzeugung nach durchschlagender Grund ergibt sich aus der Analogie mit der geistigen Lust. Ist es nicht erlaubt, sich von der sinnlichen Lust als Motiv leiten zu lassen, dann darf auch die geistige Lust nie Motiv irgendeiner Handlung sein. Es wäre also zB. unsittlich, wenn etwa ein gelehrter Mathematiker aus purem Interesse und weil er darin einen besonderen

---

[1]) L. c. S. 278; vgl. auch Pesch, Prael. dogm. 3 n. 673 und Pallavicini, Del bene l. 1 c. 19. 20; l. 3 c. 9.

[2]) L. c. n. 91 obi. II.

Genuss findet, sich mit einem schwierigen mathematischen Probleme beschäftigte. Wer wird aber so thöricht sein, so etwas im Ernste zu behaupten? Dass die Consequenz berechtigt ist, zeigt ein Blick auf das Hauptargument unserer Gegner: delectatio est propter operationem, also darf sie nicht Motiv der Handlung sein. Gilt das nicht genau gerade so bei der geistigen Lust? Die auch hier wiederholte Behauptung, die sinnliche Lust sei in sich ungeordnet, maßlos, die geistige in sich den Zwecken der Natur untergeordnet, geregelt ist völlig unbegründet. Gibt es denn kein Übermaß, keine Unordnung in geistigen Genüssen? Ist der Wissenstrieb aus sich immer geregelt? Gewiss nicht; zählt doch der hl. Thomas vier verschiedene Fehler auf, denen das Streben nach Wahrheit ausgesetzt ist[1]).

Die Lösung der Einwände gegen unsere These gibt uns Gelegenheit, das Gesagte noch mehr zu klären. Eine ganze Reihe von Einwänden ist erhoben worden, die zum Theil durch das früher Gesagte schon erledigt sind. So ist es der Fall mit dem Haupteinwand: Die Lust dürfe vom vernünftigen Menschen nie als Zweck erstrebt werden, sondern nur als Mittel zum Zweck. Wir verweisen zur Antwort auf das oben (S. 452 ff.) Gesagte. Wenn man sodann behauptet, selbst die nach den Regeln der Vernunft geordnete, in den Schranken der Mäßigkeit sich bewegende Lust, sei ein des vernünftigen Menschen unwürdiges Motiv, verthiere den Menschen, sei daher sittlich unzulässig, so schießt diese Behauptung sicher über das Ziel hinaus. Es ist absolut nicht einzusehen, wie der Mensch dem Thiere ähnlich werde, wenn er eine nach den Regeln der Vernunft geordnete Lust erstrebt, er handelt dann doch evident als vernünftiges sittliches Wesen mit Rücksicht auf die Regeln der Sittlichkeit. Wir verweisen auf den früher angeführten Text des hl. Thomas C. Gent. l. 3 c. 9 n. 1.

Der gleichen Ansicht ist Suarez bei Erörterung der Frage über die indifferenten Handlungen, wo er die bekannte, wohlbegründete Ansicht des hl. Thomas vertritt, dass in concreto jede Handlung entweder sittlich gut oder bös sei. In zweifacher Weise, führt er aus, könne jemand zur Hebung eines natürlichen Bedürfnisses oder mit Rücksicht auf körperliche Bequemlichkeit handeln. Entweder berücksichtige man hierbei nur die niedere Seite der menschlichen Natur, oder aber man nehme auch Rücksicht auf die höhere Seite derselben.

---

[1]) 2. 2. q. 147 a. 1 c.

Letzteres geschehe dann, wenn der Mensch die Norm der Vernunft anwende, wenn er urtheile, eine körperliche Bequemlichkeit entspreche ihm, sei ihm zuträglich, auch mit Rücksicht auf die Norm der Vernunft. Die erstere Art zu handeln, genüge nicht zum sittlichen Handeln, sei nicht frei von sittlicher Makel, da der Mensch immer als Mensch, als vernünftiges Wesen handeln und daher die Norm der Vernunft anwenden müsse; es genüge aber zur sittlichen Handlung, in der zweiten angeführten Art zu verfahren. Daher gebe es keine sittlich indifferente Handlung im Einzelfall — auch bei solchen auf den ersten Blick völlig gleichgültigen Handlungen[1]). Was hier von Befriedigung körperlicher Bedürfnisse oder körperlicher Bequemlichkeit gesagt wird, gilt genau so von der sinnlichen Lust[2]).

Ein weiterer Einwand behauptet, der Mensch müsse, um sittlich zu handeln, immer wegen eines sittlichen Zweckes handeln (operari propter finem honestum). Soll damit gesagt sein, dass immer nur die sittliche Güte als solche Beweggrund der Handlungen sein müsse, so ist dies wiederum eine extreme, durch nichts bewiesene Forderung, die von vielen Theologen und Philosophen mit Recht als zu rigoristisch abgewiesen wird[3]). Speciell bezüglich unserer Frage äußert sich Frins wie folgt: ‚Um einen sittlich guten Act in concreto zu setzen, ist es nicht immer nothwendig, von der sittlichen Güte des Gegenstandes als solcher in der Wahl desselben sich bestimmen zu lassen, oder das Object wegen seiner (objectiven) sittlichen Güte als solcher zu wollen, sondern es genügt, entweder das Object wegen seiner sittlichen Güte zu wollen, oder es zwar zu wollen wegen seiner Annehmlichkeit, aber nur insofern diese unter den obwaltenden Verhältnissen der Vernunftordnung entspricht, von ihr durch einen andern Act, zB. der Mäßigkeit, Maß,

[1]) Cf. In 1. 2 tract. 3 disp. 10 s. 3 n. 8. 9; vgl. auch Hurtado l. c. n. 46 ‚voluptatem alias licitam esse motivum honestum et per modum finis licite expetendam. Nec sub ea ratione dici potest communis brutis aut indifferens ad excessum et mediocritatem, quia brutis deest praecognitio honestatis . . neque proprie propter finem operantur, nec rectam rationem consulunt'.

[2]) Cf. Suarez l. c. n. 8.

[3]) Cf. u. a. Pesch, Prael. dogm. 3 n. 671; 1. 2. q. 18. a. 9; 2. 2. q. 168 a. 2; q. 169 a. 1. 2; Schiffini, Phil. mor. disp. II n. 81 obi. III; Noldin de principiis n. 68—73.

Weisung, Richtung erhält. Denn so erstrebt der Wille das Gut einer niederen Ordnung, ohne das Gut einer höheren Ordnung zu vernachlässigen, er bringt dieses vielmehr, wenn auch bloß negativ zur Geltung und zur Herrschaft. Das aber scheint eine dem Menschen als Menschen völlig entsprechende, mithin sittlich gute Handlungsweise zu sein. Denn der Mensch ist ja nicht ein reines Vernunftwesen, sondern ein sinnliches Vernunftwesen. Diesem aber entspricht die Erstrebung des Angenehmen, .. eines der Vernunftordnung entsprechenden Angenehmen. Soll aber ‚wegen eines sittlichen Zweckes handeln' nur soviel heißen, dass jeder Beweggrund des Handelns nach den Regeln der Sittlichkeit geordnet sei, so ist dies durchaus richtig, widerspricht aber nicht dem Gesagten, denn wir behaupten ja nur, dass es gestattet sei, die nach der Vernunft geregelte Lust als nächsten Zweck zu erstreben. Eine solche Lust ist ja ein sittliches Gut, wenn es auch nicht gerade wegen seiner sittlichen Güte erstrebt wird[1]).

---

[1]) Vortrefflich sind die Worte Schiffinis: ‚Minime requiritur ad operationem moraliter bonam, ut *formalis ratio honestatis sit unicum motivum*, unde quis ad operandum moveatur, ac oppositum asserere perinde est ac veterem Stoicismum in scenam producere ut fecit Kantius. Quum itaque passim dicitur, requiri ad rectam operationem, ut ea procedat ex intentione boni honesti *qua talis*, haec reduplicatio eodem plane sensu accipi debet, ac quando dicitur voluntas ferri in bonum *ut intellectu apprehensum*. Hinc S. Thomas passim perinde accipit haec tria, nimirum agere *honeste*, agere *secundum virtutem*, et *agere secundum rectam rationem*'. Es folgen die Belegstellen 1. 2. q. 39 a. 2; 2. 2. q. 145 a. 2 ad 3; 2 Ethic. lect. 7 (l. c. n. 81).

Daher sind auch die Ausführungen Lehmkuhls (I. n 39) nach dem Gesagten nicht zutreffend. Er sagt: ‚si non intenditur a voluntate bonum rationale, intenditur *bonum delectabile solum propter se*. Verum *propter delectabile bonum*, sistendo prorsus in illo, *agere, est malum*'. Soll das heißen, dass man das bonum honestum *ut tale* intendieren müsse, so ist das zu viel verlangt. Auch der letzte Satz: ‚propter delectabile bonum, *sistendo prorsus in illo*, agere, est malum' ist missverständlich und wird durch die Unterscheidung non agere *cum* delectatione und *propter* delectationem nicht klarer. Man darf propter bonum delectabile, insofern also ‚sistendo in illo' handeln, falls der Genuss geregelt ist nach der Vernunft, ein solcher Genuss ist eben ein bonum honestum.

Besser fasst das Argument Cathrein (Phil. moral. n. 114). Zum Beweis, dass e parte finis keine Handlung in concreto indifferent ist.

Ebenso extrem und unberechtigt wie die Forderung, nur das sittlich Gute als solches dürfe Motiv der Handlung sein, ist die Forderung, man müsse bei jeder Handlung den inneren Zweck (**finis operis**) intendieren, also bei Lusthandlungen zB. die Erhaltung des Individuums oder der Gattung. Damit wäre das Erstreben jedes äußeren Zweckes als unsittlich gebrandmarkt, was offenbar unbegründet ist und zu den unhaltbarsten Consequenzen führen würde. Es genüge das Urtheil Ballerinis anzuführen: ‚**Communis ac certa doctrina tradit** (vide quae **ex** S. **Thoma attulimus** Vol. 1 n. 31. 32) **ad actum honestum satis esse, quod fines aut ulteriores aut operi intrinseci non excludantur, licet quoad ipsos agens alioquin negative se habeat, idest de iis inter operandum minime cogitet, sed solum generali quodam conceptu actum ut sibi licitum atque adeo honestum apprehendat**‘[1]).

Auch die Forderung, in allen Handlungen das letzte Ziel im Auge zu behalten, kann nicht in der Weise verstanden werden, dass die Handlung ausdrücklich und formell auf dieses Ziel bezogen werde, es genügt die virtuelle oder auch objective Hinordnung, welche immer gegeben ist, wenn nur das nächste Ziel bezw. Motiv der Handlung sittlich gut ist[2]).

---

schreibt er: Cum bonum utile qua tale non habeat rationem finis, finis intentus est aut bonum honestum aut solum bonum delectabile *sine ullo respectu ad naturam hominis ut ratione regulatam*. Atqui si primum actio est honesta, si secundum actio est positive inhonesta .. Dixi: *solum* delectabile sine respectu ad ordinem rationis; quia *saepe bonum delectabile induit rationem honesti*. Sicut enim ‚debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione quae rectum usum facit‘ (S. Thom. Supplem. q. 49 a. 2 ad 6), ita etiam debitus usus delectabilis. Cum enim homo sit sensitivo rationalis, etiam delectatione sensitiva indiget et *hanc ordinate quaerere* i. e. eo modo, quem ratio hominem rationalem (explicite vel implicite) dicere judicat, *honestum est*.

Ebenso Schiffini (Phil. mor. n. 81 obi. II): Intentio boni delectabilis *in concreto considerata*, vel intra limites temperantiae coercetur, vel hos limites transilit. In primo casu, ea intentio est conformis rectae rationi, adeoque bona moraliter, in altero erit mala, *non quia fertur in bonum delectabile, sed quia in ipsum fertur immoderate*.

[1]) Cf. Ballerini-Gury 2. n. 908 Note n. 13.

[2]) Cf. Noldin, de principiis n. 67; Pesch l. c. 3 n. 657. Dass

Endlich kann auch das Handeln der Lust wegen, wenn diese in den Grenzen der Mäßigkeit sich hält, nicht als ‚müßige‘ (opus otiosum), nutzlose und daher unvernünftige und unsittliche Handlung bezeichnet werden, weil die gemäßigte Lust weisen Zwecken des Schöpfers dient und diese implicite und virtuell bei maßvollem Genuss erstrebt werden. So ergibt die thetische und polemische Erörterung, dass die Ansicht, die wir vertheidigen, man dürfe die nach den Normen der Vernunft geregelte Lust als Zweck intendieren und daher nicht bloß mit Lust sondern aus Lust handeln, wohl begründet ist. Die Schwierigkeiten, die aus manchen Vätertexten besonders des hl. Augustinus, gegen diese Behauptung erhoben werden, berücksichtigen wir bei der Erörterung der verwandten Frage, ob es erlaubt sei, aus bloßer Lust zu handeln (‚agere propter solam delectationem‘). Dabei wird sich ergeben, dass die gegentheilige Ansicht, das Handeln aus Lust sei immer sündhaft, sich mit Unrecht auf viele Väter und Theologen beruft.

Oben wurde neben den zwei extremen Ansichten: Das Handeln aus Lust sei immer sündhaft — und: Diese Handlungsweise sei an sich nicht unmoralisch, eine dritte vermittelnde angeführt, die mit der zweiten darin übereinstimmt, es sei nicht an sich unmoralisch so zu handeln, aber ‚per accidens et ut plurimum‘ sei es fehlerhaft, lässliche Sünde. Es ist dabei wieder die Rede vom Handeln aus bloßer Lust, weshalb wir diese Ansicht im Zusammenhang mit der Erörterung dieser Frage behandeln wollen. Jedenfalls scheint uns die Fassung der Ansicht unglücklich. Wenn es meistens sündhaft ist, so zu handeln, so ist dies wohl nicht per *accidens*, besser würde man wohl sagen: abstract und inadäquat betrachtet, bloß mit Rücksicht auf ihren Zweck ist die Handlung nicht unmoralisch, concret betrachtet ist sie meistens fehlerhaft, weil, wie die Vertreter dieser Ansicht hervorheben, die Gefahr vorliegt, das richtige Maß zu überschreiten, wenn man die Lust als nächsten Zweck intendiert. Doch darüber später!

---

dies die allgemeine Lehre aller Schulen ist, sagt Montesimos: ‚est doctrina communis theologorum, quod actus virtutis cujuscunque moralis tendat in proprium objectum ratione propriae honestatis: nihilominus implicite et natura sua absque aliquo alio tendit in Deum, neque opus est, ut expresse ordinetur in ipsum‘ (in 1. 2 q. 1 a. 4 q. 1 n. 13).

5. Öfter werden in der Behandlung der Frage, ob die Lust Motiv der Handlung sein dürfe, zwei durchaus verschiedene Fragen verwechselt, ob es erlaubt sei, aus Lust zu handeln, und: ob es erlaubt sei, aus bloßer Lust zu handeln (agere propter *solam* delectationem). Daher werden auch die zwei von Innocenz XI. verurtheilten Sätze n. 8 comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui und n. 9 opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali gegen die oben vertheidigte Ansicht, freilich mit Unrecht, wie wir sehen werden, angeführt. Überhaupt herrscht in der Beurtheilung beider Sätze durch die Theologen nicht geringe Unklarheit, wie aus den Erörterungen bei Viva[1]) und der Controverse der Vindiciae Alphonsianae mit P. Ballerini[2]) hervorgeht. Viel besser als Viva behandelt Didacus de la Fuente Hurtado in seiner Theologia reformata, dissertatio sexta die erwähnten verurtheilten Sätze. Scheiden wir vorerst die verschiedenen möglichen Auffassungen des Satzes ‚aus bloßer Lust handeln‘, die von manchen Theologen confundiert werden. Handeln aus bloßer Lust kann zuerst heißen: sich so von der Lust leiten lassen, dass man bei Vornahme einer Handlung, mit der Lust verbunden ist, auf nichts weiter achtet als auf die daraus entspringende Lust, dass man also weder einen anderen Zweck im Auge hat, als die Lust, noch auch auf die Norm der Sittlichkeit achtet.

Auf die achte oben erwähnte Proposition angewendet, würde dies heißen: Einmal vorausgesetzt, dass dadurch der Gesundheit kein Schaden erwächst, genügt es für den Menschen, um erlaubter Weise, sogar bis zur Übersättigung (das heißt satietas) zu essen und zu trinken, dass ihm dies wie immer Genuss bereite, ihm Vergnügen mache; eine weitere Rücksicht wird von ihm nicht gefordert[3]). Es ist klar, dass eine solche Art zu handeln, unerlaubt, ungeordnet, sündhaft ist. Der vernünftige Mensch hat die Pflicht, in seinen (überlegten) Handlungen sich von der Vernunft

[1]) Cf. Damnatae theses in prop. 8 et 9 de operante ob solam voluptatem.

[2]) Cf. Gury ad n. 908 vol. 2.

[3]) Vgl. Frins, Zur Philos. der Sittlichkeit. Ztschr. für kath. Theol. 1887 S. 280.

keiten zu lassen, nicht wie das Thier nur der sinnlichen Lust, ohne jede Rücksicht auf die Vorschriften der Sittlichkeit. ‚Wie das Thier‘, sagt Cathrein[1]), ‚ist auch der Mensch sinnlichen Bedürfnissen und Neigungen unterworfen, er darf und soll sie unter Umständen befriedigen, aber in einer Weise, die sich für ein vernünftiges Wesen geziemt.. Auch die Art und Weise, wie sich der Mensch benimmt, besonders bei der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse, muss immer eine solche sein, wie sie sich für ein vernunftbegabtes Wesen geziemt. Die Vernunft muss gewissermaßen durch alle seine Thätigkeiten durchblicken. Sobald er zB. im Genuss von Speise und Trank sich wie ein unvernünftiges, nur von seinen sinnlichen Trieben beherrschtes Thier benimmt, ist sein Betragen ungeziemend und tadelhaft‘. Gilt die Pflicht, bei unseren Handlungen die Norm der Vernunft und Sittlichkeit zu beachten, schon ganz allgemein für jegliche Art menschlicher Handlungen, so in viel höherem Maße bei den Handlungen, mit denen sinnliche Lust verbunden ist, weil diese den Menschen gar leicht zur Überschreitung der sittlichen Grenzen und zu den schwersten sittlichen Vergehen locken. Also aus bloßer Lust in diesem Sinne handeln, kann nie erlaubt sein. Diese Erwägung allein genügt, um zu verstehen, warum die erwähnten Propositionen 8 und 9 verurtheilt wurden, in ihrer ganz vagen, unbestimmten Fassung lassen sie jegliche Missdeutung zu[2]).

Unseres Erachtens ist dies auch der Grund, warum der hl. Augustinus und andere Väter und Theologen das Handeln aus bloßer Lust verurtheilen, was dann mit Unrecht von verschiedenen Theologen ausgebeutet wird gegen die Ansicht, man dürfe die Lust als nächsten

---

[1]) Moralphilosophie I S. 238 (3. A.).

[2]) Mit Recht hebt dies Hurtado an mehreren Stellen der erwähnten Dissertation als Hauptgrund der Verurtheilung hervor. So bei Behandlung der prop. 9 ‚purgat enim (propositio) absolute et indiscriminatim a quacunque culpa et defectu etiam veniali, accessum conjugalem propter solam voluptatem exercitum, *nec discernit inter moderatum aut immoderatum, necessarium vel superfluum, utilem aut inutilem ad bona matrimonii consequenda;* sed omnes praecipue (promiscue?) absolvit et excusat a peccato. Nequit autem ea doctrina tolerari vel permitti sub tanta universalitate, quia ut jacet, eo tandem recidit, ut liber usus matrimonii concedatur, *nullis regulis temperantiae coercitus*‘ (l. c. n. 17; cf. n. 21. 22. 35. 44).

Zweck intendieren[1]). Wenn der hl. Augustinus für irdische Genüsse die Lebensregel aufstellt: ,ut eorum nihil diligat (vir temperans) *nihil per se appetendum putet,* sed ad vitae hujus officiorumque necessitatem, quantum satis est, usurpet', so gibt er in den folgenden Worten ,utentis *modestia,* non amantis affectu' die Erklärung dazu[2]). Ebenso verlangt er nur, dass die Lust gezähmt, geregelt werde durch die Vernunft[3]). Freilich an anderen Stellen geht er weiter und verurtheilt speciell im Gebrauch der Ehe jede Intention der Lust, aber, wie wir sehen werden, gestützt auf eine irrige Auslegung der Worte des Apostels im ersten Corintherbriefe (cap. 7).

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass gegen unsere oben bewiesene zweite These nicht geltend gemacht werden kann die Verurtheilung des Satzes, man dürfe aus bloßer Lust handeln. Dies betont auch Frins (l. c.) ,Was fordert die oben dargelegte Doctrin? (Lust darf Motiv der Handlung sein). Vor allem strenges Maßhalten im Genuss des sinnlich Angenehmen. Sie ist aber auch weit entfernt, das Vergnügen rein als solches zur Norm und Regel im sinnlichen Genuss zu machen, es rein als solches als hinreichenden Beweggrund des Begehrens hinzustellen. Vielmehr verlangt sie, dass, wenngleich ein concretes Vergnügen allein positiv bestimmend auf den Willensentschluss einwirkt, dieses vor allem ein ganz bestimmt qualificiertes Vergnügen sei, d. h. ein Vergnügen, welches wahren Vernunftzwecken der Natur der Sache nach dienen kann und dienen soll, und dass es weiterhin nur innerhalb derjenigen Grenzen und in dem Maße genossen werde, innerhalb welcher es diese Zwecke zu fördern vermag.'

Ein anderer Sinn des Satzes ,aus bloßer Lust handeln', der sachlich mit dem vorhergehenden sich deckt, wird von Ballerini, wie folgt dargelegt: ,Aliud est agere propter delectationem, aliud

---

[1]) So urtheilt auch Hurtado: Patres non damnant peccati intentionem coitus ut voluptatis licite amabilis, sed solam *nimietatem et excessum,* quae nequeunt sine peccato amari, nedum intendi (l. c. n. 38).

[2]) Cf. de moribus Ecclesiae cap. 21.

[3]) Cf. l. 4 contra Julian. cap. 8. Satis est nobis quod confitearis, aliam esse illicitam, aliam licitam voluptatem. Ac per hoc mala est concupiscentia, quae indifferenter utrumque appetit, nisi ab illicita voluptate *licita voluntate* frenetur.

aliud agere propter *solam* delectationem. Posterius hoc ulteriorem operis finem *positive* excludit; haec autem finis exclusio inordinata est, et quidem non solum in appetenda delectatione, sed in cuiusvis quoque virtutis actu; quia et actus virtutis, si ita exercetur, seu in ipso ita sistitur, ut superior seu ultimus finis positive excludatur, eo ipso jam fiet vitiosus[1]). Wie ist aber ein solcher positiver Ausschluss anderer Zwecke beim Handeln aus bloßer Lust zu denken? In Betracht kommen entweder der innere Zweck (finis operis) oder der letzte Zweck (finis ultimus). Beide Zwecke können ausdrücklich ausgeschlossen werden durch einen eigenen Willensentschluss, der dieselben einfachhin abweist. Dies kann wohl kaum anders als aus Verachtung oder Bosheit geschehen, wie wenn jemand absichtlich die Anordnungen der Vorsehung in der Aufstellung des Sittengesetzes oder die Beziehung der Handlungen zu Gott als letztem Ziele nicht anerkennen sondern verwerfen wollte. Dass eine solche Handlungsweise schwer sündhaft ist, bedarf keines besonderen Beweises; eine solche Gesinnung wird auch nur selten sich klar ausgeprägt finden. Wenn aber die gewöhnliche Handlungsweise der Menschen in Betracht kommt, so liegt in allen jenen Handlungen ein positiver Ausschluss des inneren Zweckes der Handlung oder auch des letzten Zieles, welche im conträren Gegensatz zu beiden Zwecken stehen. Dies ist der Fall bei allen sündhaften, genauer bei schwer sündhaften Handlungen, denn die lässliche Sünde ist *praeter finem*, nicht positiver Ausschluss des Zieles[2]).

So wird der innere (und damit auch der letzte) Zweck des Essens und Trinkens, die Erhaltung des Individuums ausgeschlossen durch schwere Unmäßigkeit; die Erhaltung der Gattung, der innere Zweck des ehelichen Verkehrs, vereitelt durch alle Handlungen, welche den drei Gütern der Ehe entgegengesetzt sind. Da im gewöhnlichen Leben wohl selten an einen solchen positiven Ausschluss des inneren und letzten Zweckes gedacht wird beim Handeln aus bloßer Lust, so halten wir die an erster Stelle gegebene Erklärung des Satzes ‚aus bloßer Lust handeln' für entsprechender, zumal sich die letztere sachlich mit ihr deckt, wie auch Frins hervorhebt[3]). Selbstverständlich ist auch

[1]) Zu Gury n. 28 dico 2 Note a.

[2]) Cf. Billot De peccato S. 33. 107

[3]) L. c. S. 280 Note 1 ‚Wesentlich übereinstimmend' . .

eine solche Handlungsweise unerlaubt und fällt ebenfalls unter die verurtheilten Propositionen, wie dies auch Hurtado bemerkt[1]): ‚Exercere opus conjugii propter solam voluptatem sensualem *eo ipso excludit fines reliquos*; neque enim sola erit finis, si alius aeque aut magis principalis pariter cum ipsa intenditur‘. Ebenso selbstverständlich ist aber auch diese Handlungsweise nicht zu identificieren mit der in unserer zweiten These charakterisierten.

Besonders beachtenswert ist eine dritte mögliche Auffassung des Satzes ‚aus bloßer Lust handeln‘, nämlich dass man sich von der Lust leiten lasse mit negativem Ausschluss anderer Zwecke. Dies ist der Fall, wenn man an andere Zwecke (wie den inneren und letzten Zweck) nicht denkt, ohne dieselben positiv auszuschließen. Eine solche Handlungsweise ist nicht moralisch verwerflich[2]).

Schon früher wurde darauf hingewiesen, dass man nicht den inneren Zweck der Handlung zu intendieren brauche, um sittlich zu handeln, es wäre eine unerträgliche Last, dies zu verlangen. Man könnte eher dagegen Verwahrung einlegen, dass man das Handeln aus Lust mit bloß negativem Ausschluss des inneren (und letzten) Zweckes einer Handlung, bezeichne als ein Handeln nur aus Lust, aus bloßer Lust. Mit Recht macht nämlich Ballerini aufmerksam, dass derjenige, der zwar nicht actuell an den inneren Zweck der Handlung denkt, im übrigen aber sich von der Regel der Vernunft leiten läßt, den inneren Zweck der Handlung factisch, wenn auch implicite (virtuell sagt Ballerini) intendiert. Wer eine zweck-

[1]) L. c. n. 22.

[2]) Quando actus est ex se bonus et *ejus finis proprius non excluditur, jam in eo finis bonus apponitur*, et sic quamvis fines indifferentes apponantur, ut applicationes voluntatis ad illum, non propterea vitiatur actus aut malus ob defectum finis honesti redditur . . Quare *actus bonus* est, si quis temperate comedat, *non attendendo ad finem comestionis*, sed nec excludendo illum, etiamsi ex gustu et voluptate ad talem comestionem applicetur. Et in nostro casu, quando quis ex voluptate capienda in copula maritali applicatur ad illam, talis actus est bonus, quia est actus justitiae et redditio debiti, etiamsi ad hoc non attendatur, sed ad voluptatem capiendam, quod frequentius accidit, quia *semper retinetur finis honestus illius actus*‘ (Salmantic. de matr. c. 3 n. 33).

mäßige Handlung vornimmt, will eben einschließlich[1]) auch den Zweck. Speciell bezüglich der Lust sagt Cathrein treffend: ‚Wer bei sinnlichen Genüssen sowohl inbezug auf das Maß, als die Art und Weise, wie er sich derselben hingibt, sich vernünftig benimmt, bei dem fehlt es auch nicht an der erforderlichen Absicht‘[2]). Der gleichen Ansicht speciell in unserer Frage ist auch der hl. Alphons[3]).

Weniger zutreffend ist freilich der Ausdruck, den derselbe hl. Lehrer an dieser Stelle gebraucht, dass in einem solchen Falle das *bonum honestum* virtuell intendiert werde, dass die virtuelle Beziehung auf einen finis honestus genüge. Da nämlich vorausgesetzt wird, dass man nur von der nach den Regeln der Vernunft gemäßigten Lust sich leiten lässt und eine solche Lust ein finis *honestus* ist, so wird der finis honestus actuell intendiert; virtuell intendiert wird der innere Zweck der Handlung, was wohl der Heilige sagen will. ‚Omnis actus‘, sagt der englische Lehrer, in aliquod bonum tendens, *nisi inordinate in illud tendit, habet pro fine bonum alicuius virtutis*‘[4]).

Aus bloßer Lust handeln, nur aus Lust handeln, kann man daher streng genommen nur auf jene Handlungsweise anwenden, wo die Lust dermaßen die Oberhand gewinnt, dass sie allein maßgebend ist bei Vornahme der Handlung ohne Rücksicht auf die Forderungen des Sittengesetzes. Nur in einem abgeschwächten Sinn kann man den Satz auf jene Handlungsweise anwenden, welche sich von der gemäßigten Lust leiten lässt, ohne dabei an den inneren Zweck der Handlung, mit der Lust verbunden ist, zu denken. Eine solche Handlung dient ja wenigstens objectiv (a parte rei) höheren Vernunftzwecken, dem inneren und letzten Zweck der Handlung[5]). So liefert die Erörterung des Satzes ‚aus bloßer Lust handeln‘ und der beiden von Innocenz XI. verurtheilten Lehren keinen Gegenbeweis gegen unsere oben vertheidigte These, sondern bestätigt dieselbe aufs neue.

---

[1]) ‚Quippe dum vult actum ceu rationis ordini consonum, profecto virtualiter vult ea, propter quae actus est consonus ordini rationis, quamvis de iis tunc non cogitet, imo etiam haec prorsus ignoret‘. (Zu Gury n. 908 Nota n. 15).

[2]) Moralphilosophie I. S. 272.

[3]) Vgl. oben S. 678.

[4]) Cf. in 2 dist. 40 q. 1 a. 5 ad 3.

[5]) Vgl. Frins l. c. S. 281.

Wirkliche Schwierigkeiten gegen die vorgetragene Lehre bieten einige Texte des hl. Augustinus, speciell bezüglich der Lust, die mit dem erlaubten geschlechtlichen Verkehr in der Ehe verbunden ist. So sagt er: ,Dico bonum esse conjugium, ubi proles nisi per concubitum non potest procreari. Si enim aliter possent et tamen concumberent conjuges, apertissime libidini cederent et illo malo uterentur male. Cum vero, propter quod sexus ambo sint instituti, nisi eorum commixtione non nascitur homo, propter hoc mixti conjuges illo malo utuntur bene. *Si autem de libidine quaerunt etiam voluptatem venialiter male*'[1]. — Ähnlich: ,Quod sine libidine fieri non potest, sic tamen fiat, ut non *propter libidinem* fiat'[2]. Überhaupt gestattet er das Verlangen des ehelichen Verkehrs (petere debitum) nur mit Rücksicht auf den Hauptzweck der Ehe, wie sich aus folgenden Worten ergibt: ,Quoties aliquis *excepto desiderio filiorum*, uxorem suam cognoverit ad minuta peccata pervenire necesse est'[3], Ebenso: Reddere debitum conjugale nullius est criminis. *exigere autem ultra generandi necessitatem culpae venialis*[4].

Der Grund dieser Ansicht des Heiligen ist zu suchen in seiner Erklärung der Worte des hl. Paulus im siebenten Capitel des ersten Corintherbriefs: ,hoc autem dico *secundum indulgentiam* (Augustinus liest *veniam*) non secundum preceptum. So sagt er: ,Apostolus secundum veniam concedit, quamvis cum conjuge, non utique illum qui fit prolis, sed qui fit *voluptatis intentione* concubitum. Hunc audiant christiana conjugia, non te (Julianum sc.) qui vis in eis quam defendis, nunquam fraenari concupiscentiam, sed quotiescunque se commoverit, satiari avidam, regnare securam. Hunc audiant, inquam, fideles christiani, qui sunt connubio colligati, ut ex consensu temperent, quo vacent orationi, et cum ad idipsum redeunt propter intemperantiam suam noverint etiam inde dicere Deo: Dimitte nobis debita nostra. Quod enim *secundum veniam* non secundum im-

---

[1]) L. 5 contra Julian. c. 12.
[2]) L. 5 c. 9.
[3]) S. 41 de sanctis.
[4]) De bono conjugali c. 6.

perium a tanto Doctore dicitur, *ignoscitur*, non jubetur'[1]). Noch deutlicher: ,evidenter *dum tribuit veniam denotat culpam*'[2]) und: ,quis jam *esse peccatum neget*, cum *dari veniam* facientibus apostolica auctoritas fateatur'[3]); ebenso: ,quis ambigat absurdissime dici, *non eos peccasse*, quibus *venia* datur'[4]). Ähnlich argumentiert auch der hl. Gregor d. Gr. mit der Lesart ,indulgentiam': ,Non indulgetur, quod licet et justum est; quod enim indulgeri dixit, culpam esse demonstravit'[5]). Doch diese Erklärung trifft den Sinn der Worte des Apostels keineswegs, ist vielmehr mit Rücksicht auf den Context, wo diese Handlungsweise den Eheleuten vom hl. Paulus empfohlen wird, durchaus unzulässig. Kurz und treffend weist Coninck (disp. 34 n. 7) diese Erklärung ab: ,Dices: Apostolus hoc dicit secundam indulgentiam; ergo supponit, esse aliquam culpam. Resp. Negando consequens et ejus probationem. Nam indulgere non significat ibi remittere culpas, sed aliquid indulgenter permittere. Nam Apostolus non indulget illis aliquid praeteritum, sed futurum, quod circa culpas non nisi perverse fit'[6]). Der classische Interpret des hl. Paulus, Johannes Chrysostomus, lehrt sowohl hier wie an anderen Stellen das gerade Gegentheil von Augustinus, nämlich dass die Ehe mehr zum Zwecke, die Begierlichkeit zu dämpfen eingesetzt sei und daher auch zu diesem Zwecke gebraucht werden dürfe, womit auch zugegeben ist, dass der Gebrauch des ehelichen Umgangs der damit verbundenen Lust wegen erlaubt ist. Die Lust ist ja Mittel zu diesem Zwecke. So sagt er: ,Est vero institutum liberos procreandi causa connubium; sed *multo magis*, ut in natura insitum restinguat ardorem. Quod sane Paulus ita testatur: *Propter fornicationem* unusquisque suam uxorem habeat, non propter liberorum procreationem. Et iterum eosdem jubet convenire, non ut multos liberos suscipiant, sed cur? Ne tentet, inquit, vos Satanas. Atque eo ipso progrediens,

---

[1]) Contra Julian. l. 5 cap. 9.
[2]) De pecc. orig. 38.
[3]) Enchirid. 78.
[4]) De bono conjug. 10.
[5]) Epist. 10, 64 ad August. Anglor. ep. ad dub. 10.
[6]) Vgl. auch den vortrefflichen Commentar v. Cornely i. h. l. (S. 169).

non cupiditate prolis, sed quamobrem? Si se, inquit, non continent, nubant. Duae autem hae fuerunt, quemadmodum initio dixi, conjugii instituendi causae. Sed deinde et terra et mari et universo terrarum orbi animantium inferto, una relicta est conjungendi causa nuptiarum, ut libido et incontinentia sedaretur'[1]).

Die richtige Erklärung des Textes gibt auch der hl. Thomas[2]), obwohl er an anderen Stellen die Ansicht des hl. Augustinus zu vertheidigen scheint. Zur Stütze der Augustinischen Auslegung beruft man sich auf eine Interpretation der Worte ,propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat', wie sie sich bei verschiedenen Exegeten und auch beim hl. Thomas findet. Man deutet die Worte so: Der Ehegatte solle, um die Gefahr der Unzucht vom andern Ehegatten fernzuhalten, die Ehe gebrauchen[3]). Doch ist diese Interpretation durchaus unzulässig und dem Contexte widersprechend, wie Cornely mit Recht hervorhebt[4]) und auch der große Erklärer des hl. Paulus, Johannes Chrysostomus richtig gesehen hat. Auch der hl. Alphons schließt sich der Erklärung des hl. Chrysostomus an und lehnt die Auslegung des hl. Thomas ab. So schreibt er: ,Sed venia S. Doctoris (cujus sententiis universe obsequi in ceteris ego studui) magis propria videtur interpretatio S. Joannis Chrysostomi, cujus verba mox afferam, et quam secuti sunt Estius, Salmeron et Cornelius, nempe quod illud ,propter fornicationem' non intelligatur de *vitanda fornicatione conjugis sed propria*'[5]). Der Satz des Apostels enthält eben die einfache Mahnung an die Ehegatten: Kommst du in die Gefahr der Unzucht, benütze den legitimen Gebrauch der Ehe als Schutzwaffe! So erklärt es übrigens auch der hl. Thomas an einer

---

[1]) Lib. de virg. c. 19:

[2]) Lect. 1 in cap. 7 ad Corinth.

[3]) So sagt Hurtado l. c. n. 31): ,annumerat S. Thomas inter causas usum matrimonii cohonestantes studium vitandi fornicationem *in conjuge*, quia hoc inquit est quaedam *redditio debiti;* sed aliter sentit de intentione vitandi illam *in seipso*, nam sic, ait, est ibi aliqua superfluitas et secundum hoc est peccatum veniale, nec ad hoc est institutum matrimonium, nisi *secundum indulgentiam quae est de peccatis venialibus*'.

[4]) Commentar. in ep. ad Corinth. S. 166.

[5]) L. 6 n. 882.

anderen Stelle[1]). Fällt so der Hauptpunkt der Lehre des hl. Augustinus, dann auch alle Folgerungen, welche derselbe daraus zieht, speciell die Folgerung, der Gebrauch des ehelichen Verkehrs der Lust wegen sei sündhaft. Daher vertheidigen auch eine Anzahl Theologen[2]) ohne Bedenken die Ansicht, es sei auch nicht einmal läßliche Sünde, im ehelichen Verkehr sich von der Lust leiten zu lassen, wenn dabei die Grenzen der Mäßigkeit nicht überschritten werden. So u. a. Raphael Aversa: ‚Sed nec esse veniale peccatum, habere copulam *moderate ob voluptatem* suadetur, quia in humanis operationibus culpabile non est moderate appetere delectationem in iis a natura institutam, quando ipsae operationes per se licitae et honestae sunt'[3]).

Was ist aber den Vertretern der vermittelnden Ansicht zu antworten, die meinen, an und für sich sei das Erstreben der Lust nicht sündhaft, wohl aber treffe dies praktisch fast immer zu, da das Erstreben der Lust die Gefahr mit sich bringe, die Grenzen der Mäßigkeit zu überschreiten? Zur Bestätigung dieser Ansicht ließen sich die vortrefflichen Ausführungen des hl. Augustinus anführen, in denen er so naturwahr schildert, wie leicht bei Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse Fehler sich einschleichen. In seinen Bekenntnissen[4]) spricht er Gott also an: ‚Noch eine andere Bosheit führt jeder Tag mit sich — und möchte ihm daran nur genügen! Wir ersetzen nämlich den täglichen Verfall des Körpers mit Speise und Trank, bis du der Speise und dem Leibe ein Ende machst, indem du mein Bedürfnis in wunderbarer Sättigung ertödtest und dieses Vergängliche mit ewiger Unvergänglichkeit umkleidest. Bis dahin aber ist mir die Nothwendigkeit süß, und gegen diese Süßigkeit kämpfe ich, damit ich nicht davon gefesselt werde. Ich führe einen täglichen Krieg, indem ich durch Fasten meinen Körper immer wieder in Botmäßigkeit zwinge und doch vertreibe ich auch wieder diese Schmerzen mit Lust. Hunger und Durst sind ja gewissermaßen Schmerzen. Sie brennen und tödten wie ein Fieber, wenn nicht die Arznei der Nahrung ihnen abhilft. Da nun uns diese zur Hand ist, so nennt man, um des Trostes deiner Gabe willen, mit welchen Erde, Wasser und Himmel unserer Schwachheit dienen, jene Armseligkeit auch noch einen Genuss.

---

[1]) In 4 dist. 30 q. 1 a. 3 c.
[2]) Cf. Hurtado, l. c. n. 31.
[3]) De matrimonio q. 21 s. 4.
[4]) Buch 10 c. 31.

Das hast du mich gelehrt, dass ich die Nahrung wie Arznei nehmen solle. Aber während ich von der Beschwerde des Bedürfnisses zur Ruhe der Sättigung übergehe, gerade in diesem Übergang bedroht mich der Fallstrick der Begierlichkeit. Denn in eben diesem Übergang liegt die Lust . . Und während so die Gesundheit die eigentliche Ursache ist, dass wir essen und trinken, so folgt ihr die gefährliche Lust gleichsam auf dem Fuße nach; ja sie eilt ihr sogar meistens voran, so dass ihrethalben geschieht, was ich meiner Behauptung oder auch meinem Willen gemäß um meiner Gesundheit willen thue. Aber in beiden Fällen kommt nicht dasselbe Maß zur Anwendung; denn was der Gesundheit genug ist, ist der Lust zu wenig. Und oft ist es ungewiss, ob die nothwendige Sorge für den Körper noch weitere Nahrung erheischt, oder ob eigentlich die sinnliche, täuschende Begier bedient sein will. In dieser Ungewissheit freut sich dann die unglückliche Seele und bereitet sich damit eine schützende Entschuldigung, froh darüber, dass nicht offen am Tage liege, wie viel zur maßhaltenden Sorge für die Gesundheit genüge, um so hinter den Vorwand der Gesundheit die Sache der Sinnenlust verstecken zu können. Diesen Versuchungen nun trachte ich täglich zu widerstreben, deine Rechte rufe ich darum an zu meiner Rettung und trage dir meine Unruhe und Besorgnis vor, da ich in dieser Sache mir noch nicht festen Rath weiß . . Und wer ist es, o Herr, der nicht zuweilen ein Weniges über das Maß des Nothwendigen fortgerissen wird? Wer es auch sei, groß ist er, und er preise deinen Namen. Ich aber bin es nicht, denn ich bin ein sündiger Mensch‘.

Der Einwand also, dass, sich von der Lust als Motiv leiten zu lassen, die Gefahr nahe lege, die rechten Grenzen zu überschreiten, ist nicht unbegründet. Doch richtet er sich mehr gegen das Handeln aus bloßer Lust, wie er ja auch bezüglich des ehelichen Verkehrs nur der Lust wegen gemacht wird (vgl. oben S. 674). In der Ansicht, die wir vertheidigen, ist ihr die Spitze abgebrochen, da wir zur Erlaubtheit des Handelns aus Lust ausdrücklich verlangen, dass die Lust beziehungsweise die Handlung, mit der Lust verbunden ist, durch die Normen der Vernunft geregelt sei. Eine Mahnung zur Vorsicht in der praktischen Bethätigung dieser Ansicht ist immerhin angebracht. Hurtado sagt daher auch mit Recht bezüglich dieser vermittelnden Ansicht, dass sie der zweiten milderen nicht widerspreche und von manchen Theologen überhaupt nicht als eigene Ansicht an-

geführt werde. Am besten wird man wohl der oben angedeuteten Gefahr entgehen, wenn man sich an die weisen Regeln des hl. Ignatius in seinem wunderbaren Exercitienbüchlein hält, die unter dem Titel: **Regulae ad temperandum victum** bekannt sind. Setzt man zB. zur Zeit, wo man noch nicht Hunger verspürt, das Maß der Speisen fest und hält sich nachher genau daran, ohne von der Lust sich zu mehr drängen zu lassen (**regula octava**), so darf man ruhig *propter delectationem* Speise und Trank genießen. Das Gleiche gilt von anderen Handlungen, mit denen Lust verbunden ist.

Wir glauben in unseren Darlegungen den Beweis erbracht zu haben, dass aus Lust handeln mit Wahrung der Mäßigkeit nicht moralisch verwerflich ist. Zur Bestätigung ließen sich eine ganze Reihe von Philosophen und Theologen anführen, welche diese Ansicht theilen. Im Verlauf der Erörterungen sind schon eine Anzahl citiert worden, wie der hl. Thomas, Suarez, Hurtado, die Salmanticenser, Mastrius, Gobat, Aversa, Pallavicini, Ballerini. Hinzufügen können wir besonders von neueren Autoren: Chr. Pesch[1]), Göpfert[2]), D'Annibale[3]), Noldin[4]), Cathrein[5]), Génicot[6]). Wenn Suarez in der speciellen Frage: **utrum *usus conjugii* ob solam voluptatem careat peccato**, behauptet, es sei **sententia communis**, dass dies wenigstens eine lässliche Sünde involviere, so lehre der hl. Augustinus und alle Theologen, so ist dies, wenn man ***ob solam* voluptatem** betont, richtig auch nach unseren Ausführungen. Beschränkt man aber die Frage auf den Fall, wo man nicht den Hauptzweck der Ehe intendiert, sondern die (gemäßigte) Lust Motiv des ehelichen Verkehrs ist, so ist die Ansicht des hl. Augustinus, wie wir sahen, unbegründet und wird auch nicht von allen Theologen getheilt. Man erlebt es ja öfters in der Moral, dass eine **sententia *communis*** bei näherem Zusehen nichts weniger als allgemein vertreten ist. Die inneren Gründe der strengeren Ansicht, welche behauptet, aus Lust zu handeln sei immer ungeordnet und daher unsittlich, haben wir im Verlauf der Erörterungen abge-

---

[1]) Prael. dogm. III n. 672.
[2]) Moralth. I n. 247.
[3]) Summula III n. 469 [10].
[4]) De principiis n. 71.
[5]) Philos. moralis n. 114. 115.
[6]) Theol. mor. 1. n. 181; 2. n. 545.

wiesen. Hurtado führt zwei an: Die Lust ist nach Gottes Anordnung nicht Zweck der Handlung sondern Mittel zum Zweck[1]), daher darf sie nicht Motiv sein, und: Die (sinnliche) Lust ist Menschen und Thieren gemeinsam, kann also nicht ein des Menschen würdiges, daher auch nicht sittliches Motiv sein. Beide Gründe sind völlig unhaltbar, wie wir gesehen und können die mildere Ansicht nicht zu Falle bringen. Nach allem läſst sich das Resultat der vorhergegangenen Erörterungen bezüglich der Erlaubtheit, aus Lust zu handeln in die kurzen Sätze des hl. Thomas fassen: **Delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero sunt malae, Delectatio est bona et *appetenda*, si bonam consequitur operationem**[2]). Wenn man die mannigfachen Irrgänge so vieler Theologen in dieser Frage bedenkt, lernt man wieder die unvergleichliche Geistesgröße des englischen Lehrers schätzen, der in kurzen klaren Sätzen die Principien zur Lösung der verwickeltsten Fragen bietet.

Es sei uns gestattet zum Schluſs kurz zu recapitulieren, welche Bedeutung die Erörterung unserer Frage für die allgemeine und specielle Moral hat und einige Verbesserungen in der Behandlung dieser Frage, wie sie in verschiedenen, mit Recht weit verbreiteten Lehrbüchern der Moral sich findet, in aller Bescheidenheit vorzuschlagen.

Für die allgemeine Moral liefert die Erörterung unserer Frage eine vortreffliche Bestätigung der Ansicht des hl. Thomas und der Thomistenschule, daſs es *in individuo* keine indifferenten Handlungen gibt.. Auch hier trifft wieder zu, daſs die anscheinend strengere thomistische Ansicht factisch milder ist als die scotistische[3]). Denn wenn manche scotistische Theologen jene Handlungen, in denen die sinnliche Lust Motiv ist, als indifferente, oder gar wie auch manche Thomisten als sittlich böse hinstellen, so erklärt die thomistische Ansicht diese Handlungen, wenn sie nur von der Norm der Vernunft geregelt sind, als sittlich gute (**actus honesti**). Beide Schulen stimmen aber darin überein, daſs das Handeln aus bloßer Lust sittlich verwerflich ist. Wenn in der allgemeinen Moral bei der Erörterung, welchen Einfluſs der Zweck auf die Moralität der Handlung ausübt, die Frage gestellt wird, ob

---

[1]) So auch Gury I n. 28 dico 2.

[2]) 1. 2. q. 34 a. 1; Contra Gent. l. 3. c. 26.

[3]) Vgl auch Schiffini, Phil. mor. n. 78.

die Lust ein erlaubter Zweck sei, so ist vor allem auf die Norm der Vernunft hinzuweisen und zu sagen: wenn die Lust geregelt ist durch diese Norm, so wird sie zu einem *finis honestus*, sonst ist sie ungeordnet und daher ein sittlich verwerflicher Zweck. Die Unterscheidung des agere *cum* delectatione und *propter* delectationem möge man, als nicht zur Klärung der Frage dienlich, fallen lassen. Ebenso möge man auch nicht bloß sagen (wie zB. Göpfert, der übrigens die Frage sonst treffender als viele Theologen behandelt): ‚Die Lust kann sittlich gut werden als Mittel zum Ziele', weil dies dahin missdeutet werden kann, dass man niemals aus Lust (Lust als *finis proximus*) handeln dürfe. Man betone einfach mit dem hl. Thomas, wie es auch Göpfert im folgenden Contexte thut: delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae. Es ist nicht nothwendig zur sittlichen Erlaubtheit der Lust, sie als Mittel zu einem sittlichen Zweck zu intendieren, sie kann selbst ein sittlicher Zweck sein, ist also nicht bloß ‚als Mittel zum Ziele' sittlich gut.

In der speciellen Moral wird unsere Frage hauptsächlich praktisch bei Erörterung der erlaubten Motive des geschlechtlichen Verkehrs in der Ehe. Hier ist entschieden darauf zu drängen, dass das Handeln aus Lust nicht confundiert werde mit dem Handeln nur aus Lust. Ersteres ist als sittlich zulässig zu bezeichnen. Die gegentheilige Ansicht, die weder durch innere Gründe noch durch den Hinweis auf die bekannte neunte von Innocenz XI. verworfene Proposition gestützt werden kann, sollte endlich aufgegeben werden. Dass eigens hervorgehoben werde bei den Sünden im Gebrauch der Ehe: usus conjugii ob solam delectationem est peccatum veniale scheint uns überflüssig und irreführend. Überflüssig, denn der Grund, warum es angeführt wird, ist die Propositio damnata. Diese ist aber einerseits so vag und unbestimmt, dass man nichts rechtes mit ihr anfangen kann, andererseits ist es nach der Erklärung des ‚propter solam delectationem' bei Erörterung der Motive des Gebrauchs der Ehe selbstverständlich, dass dies unerlaubt ist. Es wird übrigens anderweitig bei Behandlung des usus conjugii aufmerksam gemacht, dass excessus in usu verwerflich ist, damit ist ja das gesagt, was Praktisches in dem Satze: usus conjugii propter solam delectationem est peccatum veniale enthalten ist.

Irreführend aber ist der Satz, weil er häufig in dem Sinn gedeutet wird, die Lust sei überhaupt nie ein erlaubtes Motiv im Gebrauch der Ehe; dies allein, dass man von der Lust sich bestimmen lasse, wenn dieselbe auch sonst in den Grenzen der Mäßigkeit sich halte, sei schon sittlich verwerflich, was wir als irrig bewiesen haben. Man vergleiche nur die verschiedenen Missverständnisse bei vielen Theologen, auf die wir im Verlauf der Erörterung hingewiesen haben und die Controverse Ballerinis mit den Vindiciae Alphonsianae. Wie viel Verwirrung muss diese Ansicht im praktischen Leben anrichten: Wie wenige Menschen denken bei den Lusthandlungen an den inneren Zweck dieser Handlungen! Wer denkt an die subtile Unterscheidung von: delectatio propter operationem, und: operatio propter delectationem? Heißt es nicht ohne Noth, die Sünden vervielfältigen, wenn man verlangt, man müsse die Lust auf die Handlung oder den Zweck hinordnen, sonst begehe man zum mindesten immer eine lässliche Sünde? Hier gilt vollständig, was Ballerini in einer anderen Frage bemerkt: Si ergo homines tenentur honeste semper operari, et tenentur non solum docti sed et rudes, feminae, idiotae etc., nisi desipere quis plane velit, statuere debet, regulam honestatis obviam, facilem et ad manum omnibus[1]).

Dies ist aber der Fall in der milden Lehre des hl. Thomas, dass die Lust gut ist und als Zweck erstrebt werden darf, wenn sie mit einer guten Handlung verbunden ist, und dass jede Handlung gut ist, die nicht gegen die Vernunft ist. ‚Omnis actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicujus virtutis‘)[2].

In der ganzen Abhandlung haben wir nur die natürliche Sittlichkeit im Auge gehabt. Inwiefern das Handeln aus Lust übernatürlich gut und verdienstlich werden kann, ist hier nicht der Ort zu erörtern, es hat auch bezüglich der Lusthandlungen keine speciellen Schwierigkeiten. Genau in derselben Art wie jede andere natürlich gute Handlungsweise übernatürlich gut und verdienstlich wird, kann es auch das Handeln aus Lust werden.

---

[1]) Theol. mor. I l. 1 c. 4 § 101 n. 5.

[2]) In 2 dist. 40 q. 1 a. 5 ad 3.

Die Gottheit Jesu bei Clemens von Rom (I Cor.).

Von Emil Dorsch S. J.

2. Artikel.

IV.

18. Die Doxologie. — Josef, der verkaufte Gerechte, wie ihn das Buch der Weisheit (10, 13) nennt, hatte kaum den Traum Pharaos erklärt, und durch seine prophetische Auslegung nicht nur Ägypten, sondern auch viele andere Länder vor dem Hungertode bewahrt, als ihm ‚seine Weisheit der Herrschaft Scepter zubrachte‘: ‚Meinem Hause sollst du vorstehen — sprach Pharao zu ihm — und dem Befehl deines Mundes soll alles Volk sich fügen; nur um den Königsthron allein will ich dir voran sein. Und er ließ ihn den zweiten seiner Prachtwagen besteigen und einen Herold vor ihm hergehen und ausrufen: es sollen alle vor Josef das Knie beugen und wissen, dass er dem ganzen Lande Ägypten vorgesetzt sei. — Um den Thron wollte Pharao noch voran sein: er wollte noch Alleinherrscher sein und bleiben; darum konnte er auch Josef nicht vollends in der Ehre sich gleichsetzen, nicht alle Vorrechte und Auszeichnungen des Königs an ihn abgeben; deshalb war es auch nicht der erste der königlichen Prachtwagen, in welchem der Retter Ägyptens seinen festlichen Umzug halten durfte.

Was jener Monarch so durch seine Handlungsweise zum Ausdruck brachte, dasselbe hat der König der Könige, Jahve der Gott Israels, seinem Volke in klaren Worten verkündet: ‚Meine Ehre

gebe ich keinem andern'[1]). Aber was der irdische Fürst mit einer gewissen Selbstentäußerung wenigstens hätte thun können, bei Gott ist es ganz und gar ausgeschlossen: er wird seine Ehre nicht abtreten, aber er kann es auch nicht einmal, weil er auch sein Königthum nicht weggeben kann.

19. Das Fundament der Verehrung im allgemeinen, die Ehre im objectiven Sinn, ist ihrem Wesen nach nichts anderes als die einem innewohnende Vollkommenheit, die einem zukommende Stellung in der physischen oder moralischen und socialen Ordnung, sei es als Mensch, als Gelehrter, als Standesperson. Da aber die Gott eigenen Vorzüge in seiner Natur gelegen und mit seinem Wesen identisch sind, so liegt es offen zutage, dass wie Gottes Natur nach außen an andere Wesen nicht mittheilbar ist, so auf gleiche Weise auch seine Ehrenvorzüge keiner Mittheilung fähig sind. Von dieser Ehre Gottes spricht die hl. Schrift, wo Moses zum Herrn fleht: ‚ostende mihi gloriam tuam', da er offenbar Gott selbst von Angesicht zu Angesicht schauen wollte, der ihm denn auch die Antwort gab: Non poteris videre *faciem meam*, non enim videbit *me* homo, et vivet[2]).

Dementsprechend ist Ehre im formellen Sinn (= Verehrung) nichts anderes als Anerkennung jener Vorzüge: ich erweise einem Ehre, wenn ich seine guten Eigenschaften, die Vortrefflichkeit seiner Natur oder Tugend lobend und preisend hervorhebe, selbst anerkenne und andern zur Kenntnis bringe. Diese Anerkennung entspricht dem Begriffe nach ihrem Object, welches sie voraussetzt; denn in Wahrheit kann ich nichts anerkennen, was nicht factisch gegeben ist. Besitzt nun jemand wie Gott eine eigene, einzigartige, unveräußerliche Würde, so wird sich ihr gemäß auch die formelle Ehre, welche ihm von andern gebürt, ganz eigenartig gestalten; er wird für sich eine Verehrung beanspruchen dürfen und müssen, welche einem andern darzubringen eine Beleidigung für ihn wäre, ja ein wahrer Götzendienst, der ihm einen Nebenbuhler an die Seite setzte. Das meint Athanasius, wenn er schreibt: ‚Gottlos ist es, den Geist Gottes etwas Erschaffenes zu nennen, wo die gesammte hl. Schrift, die alte wie die neue ihn mit dem Vater und dem Sohne zusammen verherrlicht'[3]).

---

[1]) Is. 42, 8; 48, 11. [2]) Exod. 33, 18. 20.

[3]) ‚Ἀσεβὲς οὖν ἐστι κτιστὸν ἢ ποιητὸν λέγειν τὸ Πνεῦμα τοῦ θεοῦ ὁπότε πᾶσα Γραφὴ παλαιά τε καὶ καινὴ μετὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ

Dies gilt unter Menschen selbst für den Fall, wo Herkommen und Übereinkunft sonst indifferente Zeichen und Handlungen reservieren, um durch dieselben hervorragende Persönlichkeiten in der ihnen gebürenden Weise zu ehren; in diesem Sinne schreibt S. Th. 22 Qu. 85 a. 2: ,hoc videmus in omni republica observari, quod summum rectorem aliquo signo singulari honorant. quod cuicunque alteri deferretur esset crimen *laesae Majestatis*'. — Noch viel mehr gilt dasselbe aber von solchen symbolischen Handlungen oder Lobsprüchen, welche schon ihrer natürlichen Bedeutung nach den zu ehrenden Vorzug selbst zum Ausdruck bringen, wie es zB. das Opfer ist, welches die Oberherrschaft Gottes über Leib und Leben des Opfernden sinnbildlich darstellen soll; dass ein solches Zeichen auf den allein hingeordnet werden kann, welcher allein Herr über Leben und Tod der Menschen ist, ist selbstverständlich, und mit Recht sagt deshalb der hl. Augustin: ,wir errichten den Märtyrern weder Tempel, noch weihen wir ihnen Priester, Geheimnisse oder Opfer, da nicht sie, sondern ihr Gott unser Gott ist'[1]).

Jedoch die materielle Opferhandlung ist an sich, abgesehen von der Deutung und Auslegung, welche der menschliche Geist freilich sehr naturgemäß in sie hineingelegt hat, doch immer noch anderer Interpretation fähig; sie ist nicht so klar bestimmt, dass sie nicht auch anders gedeutet und so auf andere Zwecke hingewendet werden könnte, wie denn in der That zu Ehren des verlorenen und wiedergefundenen Sohnes ein Kalb geschlachtet ward, um der Freude Ausdruck zu verleihen. Nicht so verhält es sich, wenn es Worte sind, durch welche specifisch göttliche Vorzüge gepriesen und verherrlicht werden, und dieses der bezeichnenden Kraft der Worte wegen, welche eine Andersdeutung derselben verhindert. Es haben nämlich die Worte, bei weitem den Vorzug unter den Menschen, all jene Gedanken zu offenbaren, die uns einer verrathen will'[2]). Denn wie der hl. Thomas bemerkt: ,verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis, et propter hoc per verba magis

αὐτοῦ συναριθμεῖ καὶ δοξάζει διότε τῆς αὐτῆς θεότητός ἐστι, καὶ τῆς αὐτῆς ἐξουσίας; de incarn. n. 9. Migne PG. 26, 997.

[1]) De civ. Dei l. 8 c. 27.

[2]) S. Aug. de doctr. christ. l. 2 c. 3: verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecunque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit.

distincte possumus exprimere quod mente concipimus'[1]). Das Wort entspricht so mehr direct und unmittelbar dem Gedanken, nicht aber die symbolische Handlung, die in ihrem sinnbildlichen Charakter selbst erst erkannt werden muss, um verstanden zu werden und in der Deutung der Mannigfaltigkeit subjectiver Auffassung ausgesetzt ist. Wenn daher einer in klaren Worten göttliche Vorzüge anerkennt und preist, so ist es schlechterdings unmöglich diese Zeichen im Ernste anders auszulegen, und darum ungeheuerlich dergleichen Lobsprüche auf jemand anders als Gott zu beziehen.

20. Hieher nun gehört ohne Zweifel der Ausdruck: Gott sei die Ehre, oder mehr allgemein: ihm sei die Ehre! Würden wir nur sagen: Ehre sei dir, oder: die Ehre dieses Erfolges, dieses Sieges gebürt dir, so kann man dies noch wohl von der Creatur verstehen, die ja als Ursache zweiter Ordnung (causa secunda) auch ihren Antheil am Gelingen derartiger Werke hat; verallgemeinert man aber diesen Ausdruck, indem man die Ehre ohne Einschränkung, also alle Ehre in ihm miteinbegreift, so bekommt er eine solch klare göttliche Färbung, dass er nicht ohne Gotteslästerung auf jemand, der nicht wahrhaft und wesentlich und im strengsten Sinne Gott wäre, ausgedehnt werden könnte: wem nämlich die Ehre und alle Ehre gebürt, dem muss auch die Vollkommenheit und alle Vollkommenheit eigen sein, und dies ist Gott einzig und allein. Und gerade um diesen Lobspruch handelt es sich uns jetzt; eben dieser Lobspruch wird von Clemens auch Christus zugeschrieben, und darum wird Christus von ihm in aller Form als Gott anerkannt; das sei das letzte und feierlichste Zeugnis für die Christusgläubigkeit des hl. Bischofs von Rom.

1.

21. Die Gewalt dieses Zeugnisses ist so überwältigend, der logische Zusammenhang unserer daran geknüpften Ausführungen so sinngemäß, dass Anstürme gegen die Doxologie, soweit sie Christus zugeschrieben wird, nicht ausbleiben konnten, wollte man anders die Behauptung aufrechterhalten, dass Christus dem Glauben des Heiligen ferne gestanden sei; wir werden uns deshalb zunächst mit der Sicherstellung derselben zu beschäftigen haben. Zwei Stellen sind es, welche hier in Betracht kommen: die eine findet sich am Schlusse des c. 20, sie lautet: Alles hat der große Schöpfer und Herr des Weltalls in

---

[1]) S. th. 3 q. 60 a. 6.

Frieden und Eintracht zusammengeordnet, allen Wesen wohlthuend, vorab aber uns, die zu seinen Erbarmungen fliehen durch unsern Herrn Jesus Christus, dem die Ehre und die Herrlichkeit in Ewigkeit (εὐεργετῶν . . ὑπερεκπερισσῶς . . ἡμᾶς τοὺς προσπεφευγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη κτλ.'[1]). — Die zweite aus c. 50, 7 hat folgenden Wortlaut: οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰ. τ. αἰ. A.

22. Donaldson — welcher sich mit Photius eins weiß, daſs sich im clementinischen Schreiben nichts θεοπρεπες finde, bemüht sich nun darzuthun, daſs diese Doxologien gar nicht auf Christus zu beziehen seien[2]). — ‚Wenn es klar und evident ist, so meint er, daſs dergleichen Worte auf Christus angewendet werden, dann können auch wir sie ihm beilegen; aber wenn dem nicht so ist — und in den andern Doxologien ist eine tiefgreifende Verschiedenheit — dann müssen wir das Relativ (ᾧ) auf Gott beziehen und nicht auf Christus'. ‚Grammatikalisch kann es zu beiden bezogen werden, im allgemeinen wird es freilich auf das nächststehende bezogen, aber wenn es der Sinn erfordert, dann darf man kein Bedenken tragen, es auch auf das fernerstehende Nomen zu beziehen'. — Hierauf führt D. zwei weitere Stellen des Briefes an aus c. 58 und 65, in welchen die Doxologie folgende Gestalt gewinnt: ‚διὰ Ιησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐστιν αὐτῷ (τ. ε. θεῷ) ἡ δόξα κτλ.'. In diesen, so argumen-

---

[1]) L gibt diese Stelle wohl anders; bei ihm lautet der Schluſs: per quem Deo et Patri sit honor, majestas in secula seculorum; aber es besteht kein Grund dem Lateiner recht zu geben gegen die drei andern Zeugen, wo diese übereinstimmen. Daſs L, so vortreffliche Dienste er als kritisches Hilfsmittel leisten mag, durchaus nicht in allem und überall zuverläſsig ist, das zeigt die lange Reihe von oft ganz ungeheuerlichen Textesverzerrungen, wie sie G. Morin in seiner Ausgabe (Anecdota Maredsolana Vol. II) S. VIII anführt, welche aber bei weitem nicht vollständig ist (vgl. auch dieses Capitel V. 11). ‚Considerans — sagt darum mit Recht Funk PP. apostol.[2] I (1901) pg. XLIX — interpretem haud raro maiorem libertatem sibi usurpasse et textum exemplaris graeci adhibiti saepe vix dignosci posse, equidem codicem A ducem sequor, nisi reliqui testes seu omnes seu duo saltem consentientes se textum rectum tradidisse probaverint.'

[2]) A critical history of christian litterature and doctrine, vol. I S. 125.

tiert er dann, wird unzweifelhaft die Ehre Gott zugeschrieben; also, so schließt er, würde uns die Analogie dahin führen, auch in den andern beiden Doxologien die Worte διὰ Χριστοῦ in die Doxologie hineinzubeziehen in Übereinstimmung mit einem nicht ungewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch'[1]). — Wir hätten hier also einen ganz seltsamen Beweis aus der Analogie; aber man kann mit Recht sagen, wenn der Analogiebeweis für gewöhnlich keine große Bedeutung hat, hier verfängt er schon gar nicht; nach derselben Analogie und Manier müssten wohl dann auch die Doxologien, soviel ihrer vorkommen 32, 4; 38, 4; 43, 6 uff. in Harmonie gebracht und nach einem Modell zurecht gerichtet werden. — ,Oder — meint D. weiter — man setzt in beiden Doxologien (20; 50) das ᾧ ein wenig voran, vor διὰ τοῦ κυρίου ..', und sieh! die gleiche glückliche Harmonie ist gewonnen: ein recht billiges Verfahren und darum auch nicht viel wert. Nein, bleiben wir beim Grundsatz, welchen D. selbst wenigstens aufstellt: we must not assume that he did, what he might have done — wir dürfen nicht annehmen, er habe etwas gethan, was er vielleicht hätte thun können[2]).

Fassen wir D. beim Worte: wenn es evident ist im Briefe, dass diese beiden angezogenen Doxologien von Cl. auf Christus bezogen werden, dann lassen auch wir sie ihm; nun ist es aber evident, dass dies geschehen. Denn einmal ist die Verbindung des ᾧ mit I. Xοῦ so naheliegend, so natürlich, dass nur einer, der mit allem Fleiß Ausflüchte und Schwierigkeiten sucht und unter Vorurtheilen förmlich leidet, an eine andere Verbindung denkt. Man darf auch ganz sicher und gewiss sein, weder Cl., der dies niederschrieb, noch ein einziger von den Corinthern, die dieses vorlesen hörten, haben anders verbunden. — Es ist auch nicht wahr, was D. sagt, dass das Relativpronomen hier grammatikalisch auf beide Nomina Xοῦ oder ϑεοῦ (resp. αὐτοῦ) bezogen werden könne; grammatikalische Regel ist — und dies gilt unseres Erachtens von allen Sprachen aller Völker — dass wo immer ein Missverständnis entstehen könnte,

---

[1]) Wie schade, dass D. für diesen ,nicht ungewöhnlichen' Sprachgebrauch so gar keine Belege bringt; wohl aber findet sich gar nicht ungewöhnlich bei griechischen kirchlichen Autoren wenig vor und nach Cl. die Doxologie ohne Bedenken auf Christus angewendet, unter anderm auch in einer Weise, welche alle Ausflüchte unmöglich macht; vgl. zB. 2. Pet. 3, 18; Offenb. 5, 13; Mart. Polyc. 14, 3; 21; 22, 3 u. a.

[2]) AaO. S. 127.



das Relativpronomen nicht gesetzt werden kann, ohne auf das nächststehende Nomen bezogen zu werden. Dies gilt umso mehr für unseren Fall, da der römische Bischof sogar die Pflicht hatte, seine Worte genau zu setzen und jedes auch nur mögliche Misverständnis zu verhüten, in einer Sache, welche er für höchst bedeutungsvoll halten muſste; es durfte ihm doch wahrhaftig nicht gleichgiltig sein, daſs seine Zuhörer auf Grund seiner Worte Christus für Gott hielten, wenn er selbst nicht davon überzeugt war.

Aber der Sinn erfordert es. Der unmittelbare directe Sinn der Rede fordert dies durchaus nicht, wie wir eben gesehen haben. — Aber was Cl. sonst von Christus sagt, würde mehr dagegen sein, ihm die Doxologie zuzusprechen[1]). Cl. konnte Christus die Doxologie zuerkennen, wenn er ihn auch nicht anders kannte als den mit göttlicher Kraft ausgestatteten Erlöser der Menschen, den Herrn derselben (quasi per nomen proprium), davon zu schweigen, daſs er ihn auch den Sohn Gottes nennt. Der Heilige kennt sich übrigens gut in den paulinischen Schriften aus und er hat dort sein Vorbild gefunden, wenn er zB. Hebr. 13, 21 gelesen: Der Gott des Friedens . . mache euch geschickt in jeglichem Guten seinen Willen zu thun, in euch vollbringend, was wohlgefällig ist vor seinem Angesicht durch Jesus Chr. — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα κτλ.; so müſste D. auch hier sein kritisches Kunststückchen wiederholen, und nicht bloſs hier, sondern aus dem gleichen Grunde an vielen andern Stellen der zeitgenössischen christlichen Literatur, mit anderen Worten ein Verfahren einschlagen, welches sich selbst richtend einer weiteren Besprechung sich entzieht. — Dieser Versuch höherer Kritik muſs wohl als verunglückt betrachtet werden; er ist auch unseres Wissens ohne weitere Beachtung geblieben.

2.

23. Harnack und die Doxologie. — Auf anderem, mehr indirectem, aber um so radicalerem Wege strebt Harnack bewuſst oder unbewuſst zu demselben Ziele; ob mit mehr Glück? Sehen wir einmal zu! — H. spricht sich über diesen Punkt aus in ‚Texte und Unter-

[1]) ‚All the doxologies would then be in marked harmony with the prevailing presentation of Christ's relation to God, namely, that of the Representative of God and Mediator between God and man'; Donaldson aaO. S. 125 f.

suchungen zur Gesch. d. altchr. Litt.' XX. N. F. V, 3, in seinen Ausführungen zu *I Clemens ad Corinth. 43, 6.*

Der Zusammenhang dieser Stelle im Briefe ist folgender: Einige eigensinnige und hochfahrende Menschen hatten sich gegen die in Corinth aufgestellten kirchlichen Obern erhoben und es vielleicht versucht, sich an ihre Stelle zu setzen, prahlend mit den ihnen von Gott gewordenen Gnaden und auf Grund derselben; es war ihnen gelungen sich einen Anhang zu bilden, und die vordem so blühende Christengemeinde in eine traurige Zerrissenheit und Verwirrung zu bringen; schon redete man von dem Skandal allenthalben auch in andern Gemeinden, auch bei Andersgläubigen (47). Nach Rom war die Kunde davon gleichfalls gekommen, und längst schon hätte der römische Bischof seine Stimme erhoben, wenn nicht plötzliche und anhaltende Heimsuchungen ihn daran verhindert hätten. — Vorsichtig und pädagogisch macht er sich jetzt daran, wie er es für seine Pflicht hält (59), dem Ärgernis abzuhelfen: er bereitet zuerst die Gemüther vor, er sucht sie zu erheben zu edleren höheren Gedanken, ihr Herz zu erwärmen für die Tugend, vorab der Demuth, Nachgiebigkeit und Verträglichkeit; warnt vor den entgegenstehenden Lastern, vor Neid, Eifersucht, Missgunst; zeigt in hervorragenden Beispielen die Vorzüge der einen, wie die Nachtheile der andern, oft in den grellsten und erschrecklichsten Farben, und weist endlich hin auf die künftigen ewigen Belohnungen und Strafen.

Da er nun glaubt, alles wohl vorbereitet zu haben, rückt er heraus mit dem eigentlichsten Argument für seine Sache: durch eure Auflehnung habt ihr euch Gottes Anordnung widersetzt. Gott selbst — so führt er aus — ist der Urheber der hierarchischen Ordnung, und darum könnt ihr die aufgestellten Beamten nicht entfernen ohne große Sünde gegen Gott (44)[1]).

Gott will es: das ist die These, welche Cl. nun beweisen muss und beweisen will; dieses betont er von c. 40 an in einem fort: c. 40, 1. 2. 3. 4. 5; 41; 42, 2. 3. 4. C. 43 endlich, welches uns jetzt beschäftigt, ist nichts anderes als ein Beweis für seine Sache aus der Analogie mit dem alten Bunde. ‚Dürfen wir uns wundern, fragt er V. 1, dass die Apostel Bischöfe und Diaconen aufstellten in Christus von Gott selbst beauftragt, wenn selbst Moses, was ihm von

[1]) Ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκότας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν: c. 44.



Gott befohlen war, in den heiligen Büchern niedergeschrieben hatte? Moses hatte Aaron und sein Geschlecht zum Priesterthum bestimmt; aber wie unter euch, so entstand auch damals Eifersucht im israelitischen Volk um dieser Würde willen. Handgreiflich wollte nun der große Führer seinem Volke vor Augen stellen, dass sie sich Gottes eigenster Anordnung widersetzten: so mussten ihm die 12 Stammesführer jeder einen mit dem Stammesnamen bezeichneten Stab herbeibringen; die band er zusammen und legte sie im Heiligthume nieder auf den Tisch des Herrn. Dann sprach er zu den 12 Häuptern — und man achte darauf; denn es ist wieder dieselbe Proposition, unsere These: ‚Wessen Stammes Stab blühen wird, den hat Gott zum Priesterdienste auserwählt'. Am folgenden Morgen nun versammelte er alles Volk, öffnete das hl. Zelt: Aarons Stab blühte, ja war mit Früchten gesegnet.

24. Hier nun fällt die Stelle ein, welche Harnack benützt, um die Doxologie als kritisch unhaltbar und unsicher hinzustellen. ‚Was dünket euch, Geliebte: wusste Moses etwa nicht, dass dies alles so kommen werde? Gar wohl wusste er dies. Aber damit keine Spaltung in Israel entstehe, that er so: damit der Name des wahren und einen (Gottes) verherrlicht werde, dem die Ehre in Ewigkeit — ἀλλ' ἵνα μὴ ἀκαταστασία γένηται ἐν τῷ Ἰσραήλ, οὕτως ἐποίησεν, εἰς τὸ [I, S: ὥστε] δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου θεοῦ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν. Außer dem schon bezeichneten Punkt weichen die Texteszeugen noch von einander ab im Gottesnamen vor der Doxologie: der Codex von Alexandria (A), welcher unter den orientalischen als der dem Original zunächststehende und textkritisch betrachtet als der beste und als ganz vorzüglich gilt[1]), ist hier defectiv, aber H. selbst behauptet bestimmt, dass auch A an dieser Stelle einen Gottesnamen geboten habe, wenngleich man nicht mehr entscheiden könne, welchen[2]); I hat κυρίου, S hat, wie es scheint, θεοῦ gelesen und zugleich gemäß Joh. 17, 3 eine Umstellung vorgenommen, so dass wir bei ihm lesen: τοῦ μόνου ἀληθινοῦ θεοῦ; L endlich hat den Gottesnamen ausgelassen und die folgende Doxologie unmittelbar mit dem vorausgehenden veri et uni verbunden.

---

[1]) Vl. Knopf, d. 1. Cl.-Brief, in Texte u. Untersuchgen. XX. N. F. V, 1 S. 22 u. 72.

[2]) Ebenda: V, 3 S. 72.

H. glaubt sich für die Lesart des Lateiners, als die ursprüngliche, entscheiden zu müssen[1]); glaubt aber auch festhalten zu müssen, dass an dieser Stelle vom Namen Gottes gar keine Rede sein könne, sondern von der Priesterwürde Aarons und seines Stammes; und da auf diese die angefügte Doxologie nicht mehr passe, sei endlich auch diese zu streichen. Aber nicht bloß auf diese Doxologie hat es H. abgesehen, sondern just auf alle Doxologien des Briefes. ‚Ist aber die Doxologie an unserer Stelle unecht — meint er — so scheint auch die Echtheit anderer Doxologien bedroht'; daraus würde unmittelbar folgen, dass keine sich mit Sicherheit behaupten ließe[2]). — Wenn wir dem Berliner Gelehrten folgen dürfen, wäre die Entwicklung des Textes in den einzelnen Handschriften folgende: Cl. selbst schrieb nur: . . τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου; einem Abschreiber fiel nun gelegentlich dieser Worte die Stelle bei Joh. 17, 3 ein; er dachte an Gott und fügte in diesem Gedanken die Doxologie hinzu; in dieser Gestalt fiel sie dem lateinischen Übersetzer in die Hände. Erst die späteren griechischen Abschreiber haben daran noch ausdrücklich einen Gottesnamen (κύριος, θεὸς) beigefügt und der Syrer endlich unsere Stelle an Joh. 17, 3 angepasst.

Man mag das Interesse H.s begreiflich finden, welches er am Sein oder Nichtsein der Doxologie nimmt; anderswo findet sich von ihm der Satz niedergeschrieben: ‚Eine förmliche Theorie der Identität

[1]) L. hat so manches in seiner Übersetzung ausgelassen und hinzugefügt (vgl. G. Morin aaO. S. XII, 2. Abs.), — genug, um uns begreifen zu lassen, dass er auch hier ein Wörtchen hat übersehen können; nichtsdestoweniger können wir H. seine Vorliebe für L belassen: unsere Ausführungen bleiben dadurch unberührt, da die ganze Controverse sich um die Existenzberechtigung der Doxologie bewegt, welche sich auch bei L findet — und die Gründe für und gegen L ebenso treffen, wie die übrigen Codices des Briefes.

[2]) Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900, S. 73, pflichtet der Hauptsache nach Harnack bei: ‚Vornehmlich auf Grund der Lesart des Lateiners . . erkannte H., dass hier nicht der alleinige und wahre Gott, sondern das echte und einzige Priesterthum Aarons gemeint ist, das übrigens durch den ganzen Zusammenhang gefordert wird . . H. zieht nunmehr mit vollem Recht die Folgerung, dass die darauffolgende Doxologie als unecht getilgt werden muss, obgleich sie auch schon beim Lateiner steht'. Soweit geht Ehrhard mit H.; wie er sich aber gegen die weitere Folgerung, welche dieser zieht: dass dadurch die Echtheit anderer Doxologien bedroht sei — wehren kann, ist nicht recht erfindlich.

von Gott und Jesus scheint es (zur Zeit des hl. Cl.) in weiteren kirchlichen Kreisen nicht gegeben zu haben'[1]). Wenn er nun hier lesen muss von dem alleinigen, dem der Ruhm . ., und bald wieder von Christus, dem gleichfalls der Ruhm, und dieses in einem Schreiben, welches zwei hochbedeutende Kirchen der alten christlichen Zeit mit einander gewechselt haben: so muss ihn dies in seinen Aufstellungen wenigstens etwas gestört haben. — Man mag auch H.s Erfindungs- und Combinationsgabe bewundern und sein Geschick sich die Sachen zurechtzulegen, aber mit dergleichen Träumen ist uns hier nicht gedient: wir müssen uns an das thatsächliche halten. Gewiss ist nun vor allem, dass trotz der kleinen und unbedeutenden Verschiedenheit im Wortlaut, sachlich bei allen Texteszeugen vollkommene Übereinstimmung herrscht; denn wenn auch der Lateiner mit Auslassung des Wortes Dei einfachhin schreibt: **ut honorificaretur nomen veri et uni cui honor in saecula s.**, so weiß doch jeder, dass er unter dem ,Einen und Wahren' Gott zu verstehen habe. Es ist also ganz gleichgiltig, wie zu lesen ist, ob mit oder ohne Gottesnamen; die Sache bleibt dieselbe, der Sinn des Satzgefüges ist in sich voll und geschlossen und läst keiner Zweideutigkeit Raum.

,Gewiss — so versichert uns auch H. — wenn sich der Satz auf das ὄνομα Gottes bezieht, ist es ganz gleichgiltig, wie zu lesen ist. Aber — bezieht er sich überhaupt auf Gott?'[2]) Diese Frage glaubt er verneinen zu müssen. Aber ist diese Frage nicht entschieden durch die Doxologie, die auch bei L nicht fehlt? Nein, antwortet H.; denn es läst sich nachweisen, dass der Satz ,εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου' nothwendig auf das Priesteramt Aarons zu beziehen ist; die Doxologie gibt demnach so wenig den Ausschlag in unserer Sache, dass sie vielmehr selbst als sinnlose Interpolation erscheint und zu streichen ist. — Gelingt es nun H., den sicheren Beweis für die Nothwendigkeit seiner Annahme zu erbringen, dann — wir gestehen es — muss er recht behalten: er mag nicht nur die hier stehende, sondern all die Doxologien streichen, wie sie sich in diesem Briefe so zahlreich finden; gelingt es ihm aber nicht, dann hat er sich eben wieder auf ein Gebiet begeben, wo Willkür und Voraussetzung Faustrecht üben. Es gelingt ihm aber sein Unternehmen so schlecht, dass sich bei genauer Betrach-

---

[1]) Grundr. d. Dogmengesch.[3]. S. 39.

[2]) AaO. S. 72.

tung vielmehr die ihm entgegenstehende Meinung mit elementarer Gewalt Durchbruch verschafft.

25. Die ganze Frage dreht sich, wie man sieht, nur um den einen Punkt: ist τὸ ὄνομα τοῦ ἀληϑινοῦ καὶ μόνου auf Gott zu beziehen oder vielmehr auf das Priesteramt (ὄνομα τῆς ἐπισκοπῆς) Aarons und seines Namens, wovon im gleichen Capitel die Rede war, wo V. 2 es heißt, dass sich die Stämme Israels um die Priesterwürde gestritten hätten[1]), wovon es gleich c. 44 wieder heißt, ὅτι ἔρις ἔσται περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. So mitten zwischen beide Stellen hineingeschoben — meint H. — kann ὄνομα hier nur den Sinn haben, dass entweder τῆς ἐπισκοπῆς (Kirchenamt) oder τῆς ἱερωσύνης zu ergänzen sei; τὸ ὄνομα τῆς ἱερωσύνης aber kann nichts anderes bedeuten als Priesterwürde[2]).

Gehen wir einen Schritt weiter: fragen wir H., was er für diesen Fall bei ἀληϑινοῦ καὶ μόνου sich als Substantivbegriff ergänzt denkt. Er scheint Stamm (φυλή, tribus) ergänzen zu wollen; denn so spricht er sich aus: ‚Hat die ganze Geschichte das Acumen, festzustellen, welcher Stamm mit dem herrlichen Amte geschmückt werden solle, so ist es ganz natürlich, dass sie mit den Worten schließt: „Damit so das Priesterthum des Echten und Einen (sc. Stammes) verherrlicht werde"'[3]). Dies ist aber unmöglich; sonst müsste es doch wohl heißen τῆς ἀληϑινῆς καὶ μόνης, und beim Lateiner ver*ae* et un*ae*, statt veri et uni; und wie auffallend wäre es, wenn so der Stamm Aarons ‚als der wahre und einzige' in Israel bezeichnet würde? — Unmittelbar vorher ist Aaron genannt, vielleicht ist sein Name zu ergänzen; aber man verdeutsche sich die Worte τοῦ ἀληϑινοῦ καὶ μόνου Ἀαρών, und man wird das unhaltbare und lächerliche dieser Annahme mit Händen greifen.

Doch vielleicht ist so etwas wie ‚Priester' zu ergänzen, was H. nicht ohne Widerspruch mit sich selbst (d) einige Zeilen später unter (f) andeutet, wo er sagt: ‚bezieht man ἀληϑινὸς καὶ μόνος auf

---

[1]) Στασιαζουσῶν τῶν φυλῶν [L: et contendentium tribuum], ὁποία αὐτῶν εἴη τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι [τῆς ἱερωσύνης] κεκοσμημένη.

[2]) AaO. S. 74 (c), bezw. S. 71. — Der hier von H. angegebene Grund hätte seine Bedeutung, wenn ὄνομα an der umstrittenen Stelle bestimmungslos erscheinen würde; da es aber eine nähere Bestimmung durch den Zusatz τοῦ ἀληϑινοῦ κτλ. erhalten, so kann sich die Streitfrage nur darum drehen, was durch diesen Zusatz bezeichnet erscheine.

[3]) AaO. S. 74 (d).



das Priesterthum, so schwindet alle auffallende und ungehörige Emphase, die der Ausdruck hat, so lange man ihn auf Gott deutet: das echte und einzige Priesterthum — wie hätte sich Cl. anders ausdrücken sollen?'[1]) — Gott mit dem Ausdruck ἀληθινὸς καὶ μόνος zu ehren, bietet für uns keine ‚auffallende und ungehörige Emphase', am allerwenigsten im Munde des hl. Papstes; er ist es gewohnt, seinem Gott allerlei und die vielfältigsten Ehrentitel beizulegen; man vergleiche nur zB. c. 59, wo er nicht weniger als 14 ehrende Epitheta häuft, unter welchen μόνος ὕψιστος, μόνος εὐεργέτης, und c. 60, wo er wieder 9 in einem Zuge bringt[2]). Wohl aber wäre es sehr auffallend, eine ganz exorbitante Emphase, wenn Cl. nach dem blutigen Opfer Christi auf Golgotha und der bereits vollzogenen Bestellung eines neuen Priesterstandes vom alttestamentlichen Priesterthum noch reden wollte als dem Echten und Einzigen — Clemens, der sich so vertraut zeigt mit den Gedanken des Hebräerbriefes, der selbst Christus so oft als ἀρχιερεύς bezeichnet. — Man mag hier vielleicht in der That an ein echtes und einziges Priesterthum denken; aber dann ist es eben jenes, welchem auch die Doxologie gilt, das Hohepriesterthum Christi, von welchem es schon

[1]) H. scheint den Widerspruch herauszufühlen, und die Schwierigkeit, in welche er hier gerathen; vielleicht um sich darüber hinwegzuhelfen, gibt er in der Anm. 2 auf S. 74 die Erklärung ab: ‚So gefasst bedurften die Adjective ἀληθινὸς καὶ μόνος keines Substantivs. Welches hätte der Verfasser auch wählen sollen?' — Eine unverständliche Bemerkung! Denn wenn man auch zugeben kann, dass Cl. ein Hauptwort nicht ausdrücklich hinzuzuschreiben brauchte, musste ihm doch offenbar ein solches in Gedanken vorschweben; denn ein Eigenschaftswort ohne zugehöriges Substantiv ist ein nichtssagender, in der Luft hängender Begriff. Nur in einem einzigen Falle kann man ein solches entbehren: dann wenn die durch das Adjectiv bezeichnete Eigenschaft auf sich selbst gestellt erscheint, in sich subsistiert in ihrer höchsten Vollkommenheit, mit anderen Worten, wenn θεὸς bezeichnet wäre.

[2]) Dass der Ausdruck ἀληθινὸς κτλ. Cl. bekannt gewesen, legt H. selbst nahe, wenn er zugibt, dass derselbe wenigstens in Gebeten am Platz gewesen; die Sitte aber aus Gebeten Ausdrücke herüberzunehmen, hat nichts Befremdliches; mochte ja wohl die Doxologie selbst auch ursprünglich in Gebeten ihren Platz gehabt haben (vgl. unten unter n. 30), und von dort ihren Weg in Lehrschriften gefunden haben. — Im übrigen konnte Cl. sein Vorbild in 1 Tim. 1, 17 gehabt haben, wo es nicht unähnlich heißt: τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ θεῷ τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

c. 20 geheißen: ᾧ ἡ δόξα κτλ.; aber auch dieses ist nicht naheliegend und nicht wahrscheinlich; und so bleibt nur die einzige Annahme übrig: man erwartet hier überhaupt nicht das ‚echte und einzige Priesterthum‘ zu finden, da vom alten Bunde die Rede ist, welcher zwar ein wahres Priesterthum kannte, aber nicht das wahre, und noch weniger das einzige. Übrigens würde auch diese Ergänzung wieder ἀληϑινῆς καὶ μόνης erheischen, entsprechend den Worten ἱερωσύνη (oder ἐπισκοπή).

Aber — so läſst sich H. wieder vernehmen — man erwartet an unserer Stelle (auch) nicht ‚den alleinigen und wahren‘ Gott zu finden[1]). — Und warum denn nicht? C. 40, 3 hatte Cl. den Satz aufgestellt: Wo und durch welche Personen Gott dies alles verrichtet wissen wollte, hat er selbst bestimmt — αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῃ αὐτοῦ βουλήσει; im alten Bunde that er es durch Moses, im neuen durch Christus, hatte er c. 42 wiederholt. Wie also hat er dies im alten Bunde ausgeführt — das ist es, was er an unserer Stelle jetzt zeigen will: ‚Weſs Stammes Stab blühen wird, den hat sich Gott zum Opferdienste erwählt — ταύτην ἐκλέλεκται ὁ ϑεὸς εἰς τὸ ἱερατεύειν‘, läſst er wieder Moses zum versammelten Volke sprechen. Moses war es nun, welcher die Stämme Israels zusammenrief und ihre Stäbe vor dem Herrn niederlegte; Moses war es, welcher den mit Früchten behangenen Stab Aarons aus dem Bundeszelte brachte, und so Aaron als den Inhaber der alttestamentlichen Priesterwürde bezeichnete; aber darum handelt es sich nicht. Cl. wollte ja nicht so sehr zeigen, wie Moses den Aaron bestellte, sondern wie Gott selbst es war, der dies gethan. Αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῃ βουλήσει: das war die Proposition, die er aufgestellt und so oft wiederholt hatte, und welche einen Beweis erheischte; sie kommt erst zur Geltung, wenn Cl. zeigt, daſs Moses im Auftrage Gottes gehandelt und alles durch Gott so geschehen ist; und dieses thut er, indem er sagt: οὕτως ἐποίησε (Μωυσῆς), εἰς τὸ δοξασϑῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληϑινοῦ καὶ μόνου (τ. ε ϑεοῦ).

Wenn H. will, es müſse hier als Hauptacumen zur Geltung kommen, daſs ein legitimiertes Priesterthum in die Erscheinung getreten und durch das Wunder verherrlicht worden sei, so ist dies schlechthin nicht wahr. Von dem einen Priesterthum als solchem

[1]) AaO. S. 75.

war vorher nicht die Rede, und was unmittelbar c. 44 folgt, schließt einen derartigen Gedanken direct aus, wo uns erzählt wird, dass die Apostel viele Priester aufgestellt haben, und dieses als directes Seitenstück zu der eben vollendeten Erzählung aus dem alten Testament. Cl. ist nicht so sehr besorgt darum, ob der oder jener das Priesterthum führen soll, sondern was er den Corinthern zum Bewusstsein bringen will, ist, dass nicht jeder nach Willkür Priester sein darf und kann, sondern dass dies nach apostolischer Ordnung geschehen muss, welche durch Christus in Gottes Willen sich gründet (c. 42). Wenn aber dieses der Fall, dann erwartet man mit Ungestüm, dass Cl. uns aufkläre darüber, dass das, was Moses gethan, von Gott ausgehe; man erwartet an unserer Stelle ‚den alleinigen und wahren Gott' zu finden, der eben, weil er der wahre und einzige, thut ὑπερτάτῃ βουλήσει, was ihm gefällt, und dessen Wille Kraft und Wahrheit ist. So fällt der Grund, welchen H. an erster Stelle unter (a) bringt, dass ‚die feierliche Bezeichnung ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος hier sehr auffallend sei', in sich zusammen.

Noch bleibt ein Grund zu erledigen, welchen H. unter (b) geltend macht: ‚Bezieht sich der Ausdruck auf Gott, so erwartet man ὁ μόνος (καὶ) ἀληθινός. Die Nachsetzung des μόνος ist sehr auffallend. Man sagt von Gott μόνος σοφός, μόνος καὶ σοφός ꝛc., nicht aber umgekehrt.' Zum Beweis dafür bringt er Belegstellen: zwei aus den Briefen des hl. Paulus, sechs aus den Schriften des hl. Johannes; die aus Jud. gehört wohl nicht hieher. — Es fragt sich, ob der Ausdruck des hl. Cl. überhaupt biblisch gestützt werden müsse; dass er ihn nicht mit Beziehung auf Joh. 17 gesagt habe, ist mehr als wahrscheinlich. Hat aber Cl. aus sich allein ohne Beeinflussung von außen diese Worte gebraucht, so ist absolut nicht einzusehen, warum er nicht auch hätte sagen können ἀληθινοῦ καὶ μόνου mit Nachstellung das μόνου. An sich betrachtet, scheint gerade diese Anordnung die mehr natürliche; denkt man doch bei der Vorstellung eines Wesens zunächst an seine Existenz, mit welcher seine Wahrheit im nächsten Zusammenhange steht, und dann erst an seine Beziehung zu andern Wesen, welche im Worte μόνος durchbricht. — Was aber die Bibelstellen angeht, so können wir die Johannesstellen insgesammt außeracht lassen; sie sind für Cl. ohne Belang: gleichzeitig oder gar späteren Ursprungs konnten sie die Schreibweise desselben nicht beeinflussen. So bleiben als hieher gehörig von den bei H. zitierten Stellen nur die

beiden I. Tim. 6, 15 ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης und Röm. 16, 27 μόνος σοφός, von welchen wiederum wegen der eingefügten Partikel καὶ streng parallel nur I. Tim. 6, 15 ist, welcher Text die gleiche Anordnung der Worte bietet wie Cl.; — als streng parallel! denn es ist auch im deutschen nicht einerlei, ob ich sage der ‚einzig weise‘ oder der ‚weise und einzige‘. Zieht man noch für unseren Fall die Stelle in Betracht, wie sie sich 1. Tim. 1, 17 findet und welche auch H. nicht hätte übergehen sollen: τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τ. αἰ. ἀ.[1]) — so hat die Redeweise des römischen Bischofes schon den überwiegenden Sprachgebrauch des hl. Paulus für sich, was für ihn doppelt in die Wagschale fällt.

Dem mag aber sein, wie ihm wolle: es bleibt wahr, bezüglich dieses Ausdrucks erwartet man vom Schriftsteller im vornherein überhaupt nichts, sondern man nimmt, was er einem bietet.

26. Zum Schlusse will uns H. eine merkwürdige Bestätigung seiner Auffassung bieten an der Hand jenes Joh. Romanus, dem wir das einzige lateinische Citat[2]) aus unserem Briefe verdanken: H. setzt dessen Worte und den Text des L neben einander; man muss aber nicht glauben, dass die Worte bei L in der Ordnung sich finden, wie sie H. uns vorführt: sie sind vielmehr nach Art eines Rösselsprungs kreuz- und querweise aus dem Cap. zusammengesucht:

Ioa: Sciebat Moyses	L.: Sciebat Moyses hoc fieri (v. 6) ..
quod virga Aaron	.. virga Aaron
floritura esset, sed	florida . . (v. 5)
ideo convocavit populum	convocavit omnem Israel (v. 5)
ut honorabilis Aaron	ut honorificaretur no-
inveniretur	men veri et uni
et Deus glorificaretur	cui honor in saecula
a populis	saecul. (v. 6).

‚Offenbar, so schließt H., hat Johannes noch richtig erkannt, dass die Worte εἰς τὸ δοξασθῆναι auf Aaron zu beziehen sind;

---

[1]) Vgl. hiezu 2 Cl. Cor. 20, 5: τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ, πατρὶ τῆς ἀληθείας, τῷ ἐξαποστείλαντι ἡμῖν τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, δι' οὗ καὶ ἐφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν, αὐτῷ ἡ δόξα κτλ.

[2]) ‚Num Joannes textum graecum legerit an versionem latinam, non liquet‘, bemerkt hiezu Funk (edit. II) S. 154. — Vgl. auch Germ. Morin aaO. S. VI.

er fand aber auch schon die Doxologie in seinem Texte. Da er sie nicht auf Aaron beziehen konnte, schob er nothgedrungen et deus ein'. Nothgedrungen?! Wie, wenn er die bei L vorgefundenen Worte ut honorificaretur nomen veri et uni cui honor etc. einfach dem Sinne nach richtig gegeben hätte, wie er es that: ut deus glorificaretur.., zu Aaron aber das Beiwort aus V. 2 sich geholt hätte, wo der Zweck der ganzen Handlung des Moses angegeben ist, welcher kein anderer war, als den priesterlichen Stamm zu bezeichnen (V. 4), ὁποία.. εἴη τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι κεκοσμημένη, also faktisch ut honorabilis Aaron inveniretur? Wer sieht nicht ein, dass diese Klarlegung bei weitem natürlicher und wahrscheinlicher klingt, — zumal da es offenbar ist, dass Johannes dem Sinne nach nur aus dem Gedächtnis citiert?[1])

Kurz: ὄνομα kann in unserem Texte unmöglich das Amt des Priesters bezeichnen, sondern muss nothwendig auf Gott ausgelegt werden; ist aber dies einmal festgestellt, so fallen die ganzen Ausführungen H.'s in sich zusammen; sie gehören, um mit Pernter zu reden, ‚zu jenen oft recht geistreichen, aber in der Luft hängenden Speculationen, die aus der Wissenschaft verbannt ihren Platz unter der schöngeistigen Litteratur einnehmen sollten'[2]).

27. Die Doxologie ist kritisch unantastbar und außer Zweifel: die vollständige Übereinstimmung aller Texteszeugen wäre an sich Gewähr genug; die gegen sie vorgebrachten Bedenken halten nicht stand.

---

[1]) Ein Abschreiber konnte wohl bei den Worten τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου an Joh. 17, 3 erinnert werden; dass sich aber deshalb, wie H. meint (S. 73, 2) ‚mit so zu sagen automatischer Nothwendigkeit die Hinzufügung des Gottesnamens einstellte', noch mehr, dass sich der Schreiber gleich bemüßigt fand, eine ganze Doxologie hinzuzufügen — was nach H. (aaO. S. 75) das nächstliegende gewesen wäre — ist eine Behauptung, die nach dem Gesagten das einzige Fundament entbehrt, welches darin zu suchen wäre, dass die beiden Eigenschaftswörter an unserer Stelle nothwendig auf das Priesterthum zu beziehen seien.

[2]) Voraussetzungslose Wissenschaft S. 9. — Inzwischen hat sich auch Funk in der Neuausgabe der PP. Apostolici (1901) S. 154 ablehnend ausgesprochen: cum hanc vocem (θεοῦ) vel vocem κυρίου spatio etiam codex A agnoscat, tres testes ergo consentiant, vox retinenda esse videtur. Latinus quidem eam omisit, et facilius est intellectu eam additam quam deletam fuisse; sed etiam fieri potuit, ut vox in versione vel in exemplari interpreti proposito casu aliquo evanesceret'.

Sie empfiehlt sich aber auch aus einer Vergleichung des Gedankenganges, welchen sie hier abschließt, mit dem anderer Stellen, an denen sie sich findet. Im Cap. 32 bringt sie folgende Ausführung zum Abschluss. „Halten wir uns zu jenen, denen Gott Gnade verleiht', hatte Cl. c. 30 gesagt; ‚halten wir uns zur Eintracht in Demuth und Enthaltsamkeit, indem wir unsere Gerechtigkeit in Werken suchen, nicht in Worten... Unser Lob aber sei in Gott, nicht aus uns!' Nachdem er dann c. 31 das Vorbild der Patriarchen vor Augen gestellt, schließt er: ‚Alle sind nicht durch sich selbst oder durch ihre Thaten und Werke, sondern durch seinen Willen groß und herrlich geworden. Auch wir, die durch seinen Willen in Christus Jesus berufen sind, werden nicht durch uns selbst, nicht durch unsere Weisheit..., sondern durch den Glauben geheiligt, wodurch der allmächtige Gott alle vom Anfang an zur Gerechtigkeit geführt hat: Ihm sei die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen'.

Der gleiche Gedankengang stellt sich wieder ein c. 38: ‚Der Keusche im Fleische überhebe sich nicht: er wisse, dass es ein anderer ist, der ihm Enthaltsamkeit gegeben. Bedenken wir, Brüder, aus welchem Stoffe wir geworden, ... aus welchem Grabesdunkel uns unser Schöpfer hervorgeholt und in seine Welt eingeführt hat — er, der uns mit Wohlthaten bedacht, ehe wir noch waren. Da wir so alles von ihm empfangen haben, ist es unsere Schuldigkeit, ihm auch für alles zu danken: ihm gebürt die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.'

Dann fährt er fort: ‚Unvernünftige, thörichte Menschen sind jene, die uns verlachen, um sich selbst in ihren Gedanken zu erhöhen; denn was vermag wohl ein Sterblicher? oder welche Kraft besitzt wohl der Erdensohn?' (c. 39). Und nun geht's ins lebendige: ‚mit der Priesterwürde, um welche ihr euch streitet, sagt er den Corinthern, verhält es sich genau so'. Das will er ihnen in c. 43, um welches sich unsere Frage dreht, zeigen am Beispiele der aufrührerischen Juden. Wir haben hier solch unvernünftige, eitle Menschen vor uns, welche sich die Ehre des Priesterthums wie aus eigener Kraft zueignen wollen, ohne sie von Gott zu erwarten; aber kann dies sein? Keineswegs! Das Priesterthum muss wie alles von Gott kommen (43, 4); und darum ordnete Moses alles, was hier erzählt wird, an, damit diese Wahrheit allen offenbar werde und sie anfangen, sich zu bescheiden — damit so aber auch der

Name des wahren und einzigen Gottes verherrlicht werde, dem der Ruhm und die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Da ist alles ganz conform mit der sonstigen Sprechweise des Heiligen. Immer wiederholt er: Nichts, gar nichts vermag die Creatur, alles müssen wir von Gott erwarten und erhalten: ihm sei darum auch alle Ehre! — So redet er auch wieder c. 50, so c. 58, c. 61[1]) und 64, wie er es auch c. 20 schon gethan; da kann es nicht mehr wunder nehmen, die Doxologie auch hier in c. 43 wieder anzutreffen, wo gerade die erhabenste Würde, welche er den Menschen verleiht, die des Priesters, auf Gott und seinen allerhöchsten Willen zurückgeführt wird; ja wir erwarten sie nahezu von vornherein.

3.

28. Was folgt nun aus alledem? — Ist die Doxologie gesichert — und sie ist es —: so tritt auch das Argument für die Christusgläubigkeit des hl. Bischofs von Rom in Kraft: Sohn und Vater empfangen von ihm gleiche Ehre; also sind sie gleicher Würde und gleicher göttlicher Natur; denn gleiche Ehre, besonders wenn sie wie in unserm Fall scharf und genau als die Ehre präcisiert erscheint, setzt gleiche Wesenheit voraus und erst bei gleicher Wesenheit ist auch der Zoll gleicher Ehre am Platze, ja will man nicht förmlich lügen, zulässig und erlaubt.' Wenn daher Cl. den Sohn nicht in der Gleichheit der göttlichen Natur dem Vater an die Seite gestellt wissen wollte, durfte er nun und nimmer ihn in derselben Weise lobpreisen und verherrlichen.

Aber sollen wir glauben, dass der römische Bischof wirklich solche Spekulationen angestellt habe? Dürfen wir auch nur vermuthen, dass er sich der Tragweite dieser Formel bewusst gewesen? m. a. W.: lag eine solche Reflexion im Geiste des hl. Clemens und seiner Zeit?

29. Als diese Frage mehr acut geworden zur Zeit der arianischen Streitigkeiten, da galt es als unbezweifeltes Princip, in welchem Freund und Feind spontan und wie selbstverständlich übereinkamen: aequalis honor nonnisi aequalibus exhibetur[2]). ,Es ist thöricht fürwahr, was seiner Natur nach unähnlich ist, zusammen zu

---

[1]) Ὁ μόνος δυνατὸς ποιῆσαι ταῦτα καὶ περισσότερα ἀγαθὰ μεθ' ἡμῶν, σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη κτλ.

[2]) So die Synode v. Carthago 484.

nennen und zusammen zu verherrlichen (συνονομάζειν καὶ συνδοξάζειν); denn was hat die Creatur gemein mit ihrem Schöpfer?' sagt der hl. Athanasius[1]). Ὁμότιμος und ὁμοούσιος galten als gleichwertige Begriffe; frei und offen bekannten die Rechtgläubigen, dass Christus auf gleiche Weise mit dem Vater zu ehren sei und ebenso hartnäckig weigerten sich die Arianer, den Sohn mit göttlicher Ehre zu bedenken[2]). Dass diese Scheidung der Geister speciell und ausdrücklich in Bezug auf die Doxologie statt hatte, erfahren wir aus dem, was uns Gregor von Tours über seine Begegnung mit dem arianischen Gothen Oppila erzählt. Dieser war bei der Feier der hl. Messe mit den Katholiken zugegen, aber er hatte sich geweigert, sich während derselben den Frieden bieten zu lassen und an der hl. Communion theilzunehmen; Gregor fragte ihn darnach um den Grund seines Benehmens und erhielt zur Antwort: quia gloriam non recte respondetis; nam iuxta Paulum apostolum nos dicimus: Gloria Deo patri per filium; vos autem dicitis: Gloria patri et filio et spiritui sancto. Ihm gegenüber schließt Gregor dann seine längere Vertheidigungsrede ab mit den prägnanten Worten: confitemur Christum filium dei deum verum; ideoque quia deitas una, una erit et gloria.' Diese Anschauungen herrschten übrigens nicht bloß bei den Bischöfen, den Obern des Volkes Gottes, und den Gelehrten, sie spalteten auch das gemeine Volk, wie wir dies von Sozomenus erfahren. In Antiochia, so erzählt er uns, hatten sich die Arianer der Kirchen bemächtigt: aber das Volk und der Clerus war keineswegs ganz und gar arianisch geworden. Dies zeigte sich, wenn sie zum Hymnensingen zusammenkamen; denn da priesen die einen, die Rechtgläubigen, am Schlusse den Sohn in gleicher Linie mit dem Vater, die andern aber den Vater im Sohne, indem sie so zum Ausdrucke bringen wollten, dass der Vater den Sohn an Würde und Vollkommenheit überrage[3]). — Auch wurden diese Anschauungen nicht erst durch die

[1]) Epist. ad Serap. n. 9 (Migne, PG. 26, 552).

[2]) Vgl. in diesem Betreff die stattliche Reihe von Zeugnissen, wie sie Funk namhaft macht: Die apost. Constitutionen, eine litterar.-histor. Untersuchung (1891), S. 295 ff. — Hurter, SS. PP. Opusc. XIII S. 14 ff., die Fußnote.

[3]) Κατὰ χώρους ὡς ἔθος ἐν τῷ ὑμνεῖν τὸν θεὸν συνιστάμενοι, πρὸς τῷ τέλει τῶν ᾠδῶν τὴν οἰκείαν προαίρεσιν ἐπεδείκνυον. Καὶ οἱ μέν, πατέρα καὶ υἱὸν ὡς ὁμότιμον ἐδόξαζον· οἱ δὲ πατέρα ἐν υἱῷ, τῇ

Arianer geweckt; sie bestanden schon früher, wie sich dies bei der Allgemeinheit, in welcher wir dieselben vertreten finden, von selbst versteht. Ganz allein diese allgemeine und unvordenkliche Überzeugung des christlichen Volkes alter Zeit war es und konnte es sein, welche Athanasius in seiner Rede gegen die Arianer, seine heftigsten Gegner, also sprechen ließ: ‚Wenn der Sohn nicht aus dem Vater gezeugt, sondern aus dem Nichts hervorgebracht ist — dann hat das Nichts Antheil an der (göttlichen) Dreieinigkeit; es gab eine Zeit, da keine Dreifaltigkeit in Gott war, sondern nur eine Einheit, und die heiligste Dreifaltigkeit war einmal unvollkommen, und ist hernach vollkommen geworden: unvollkommen, als der Sohn noch nicht war, vollkommen, nachdem er geworden. Damals fing man an, dem Schöpfer eine Creatur beizugesellen und *den, der vordem nicht war, mit dem Ewigen als Gott anzuerkennen und zu ehren*... Was mag das für eine Religion (θεοσέβεια) sein, die sich selbst nicht gleich bleibt, die sich im Laufe der Zeiten erst aus- und umgestaltet, indem sie bald so, bald anders lehrt... So aber verhält sich die Sache nicht; wahrhaftig nicht! Die Dreiheit (in Gott) ist nicht geworden, sie ist ewig; *nur eine Gottheit ist in ihr und nur eine Ehre für die heilige Dreiheit*; ihr aber wagt es, sie in verschiedene Naturen zu spalten, und obwohl ihr einen ewigen Vater bekennt, sagt ihr vom Worte, das mit ihm ist: es habe eine Zeit gegeben, da es nicht war, und trennt so den Sohn vom Vater. Die heiligste Dreifaltigkeit war es, welche die Welt erschaffen und aufgebaut, und ihr scheut euch nicht, sie herabzuwürdigen zu den aus dem Nichts hervorgerufenen Dingen, erfrecht euch die dienende Creatur mit der verehrungswürdigen Dreifaltigkeit zusammenzuwerfen, und den König, den Herrn der Heerscharen, unter seine Unterthanen einzureihen .. Fürwahr, kein Christ kann solch unverschämte Ketzer ertragen; denn Gebrauch der Heiden ist dies, sich eine erschaffene Dreiheit auszusinnen, oder *dieselbe mit Geschöpfen in Berührung zu bringen*;... der Christenglaube aber kennt nur eine unveränderliche und vollkommene, sich immer gleich bleibende Dreifaltigkeit: nichts fügt er ihr hinzu, noch verfällt er auf den Gedanken, als ob ihr etwas abhanden gekommen; denn beides ist gottloses Gerede‘[1]). —

παρενθέσει τῆς προθέσεως, δευτερεύειν τὸν υἱὸν ἀποφαίνοντες: H. E, III, 20 (Migne PG. 67, 110).

[1]) Εἰ οὐκ ἔστιν ὁ Υἱὸς ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα. ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν, ἐξ οὐκ ὄντων συνίσταται Τριάς, καὶ ἦν ποτε

Noch deutlicher bezeugt uns dieselbe allgemein herrschende Überzeugung ein Jahrhundert vor Athanasius, Dionysius, sein großer Vorgänger im Amte; er war beim römischen Bischofe gleichen Namens angeklagt: ‚daſs er den Sohn eine Creatur nenne und behaupte, er sei nicht wesensgleich mit dem Vater‘. Um sich zu rechtfertigen, schrieb er vier Bücher (περὶ ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας), welche er dem römischen Dionysius übersandte und mit folgenden Worten abschloſs, in welchen er seine ganze Argumentation gleichsam recapitulierte: ‚Nach dem Vorbilde und der Regel der Priester, die vor uns waren, beten und danken wir wie jene, indem wir unser Schreiben an euch schließen: Gott dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus, unserem Herrn, sei mit dem hl. Geiste Ruhm und Macht in Ewigkeit der Ewigkeiten‘[1]), als wollte er sagen: ich bekenne in vollkommener Übereinstimmung mit der auf uns gekommenen, überlieferten Lehre, daſs Vater und Sohn mit der gleichen Doxologie zu ehren sei, und kann deshalb des Irrthums nicht fähig sein, dessen ihr mich zeihet. — Ebenso schließt Gregor der Thaumaturg: ‚Vollkommen ist die hl. Trinität, in Ehre und Herrschaft ungeteilt und

---

ὅτε οὐκ ἦν Τριάς, ἀλλὰ μονάς· καὶ ποτὲ μὲν ἐλλειπὴς Τριάς, ποτὲ δὲ πλήρης· ἐλλειπὴς μὲν πρὶν γένηται ὁ Υἱός· πλήρης δὲ, ὅτε γέγονεν. καὶ λοιπὸν καί τὸ γενητὸν τῷ κτίστῃ συναριθμεῖται, καὶ τό ποτε μὴ ὂν τῷ ἀεὶ ὄντι συνθεολογεῖται καὶ συνδοξάζεται . . Ποταπὴ οὖν αὕτη θεοσέβεια ἡ μηδὲ ἑαυτῇ ὁμοία τυγχάνουσα, ἀλλ' ἐκ προσθήκης χρόνων πληρουμένη, καὶ ποτὲ μὲν μὴ οὕτως, ποτὲ δὲ οὕτως οὖσα; . . (c. 18) Οὐκ ἔστι δὲ οὕτως· μὴ γένοιτο! οὐκ ἔστι γενητὴ ἡ Τριάς· ἀλλ' ἀΐδιος καὶ μία θεότης ἐστὶν ἐν Τριάδι, καὶ μία δόξα τῆς ἁγίας Τριάδος κτλ. . . Ἑλλήνων γὰρ ἴδια ταῦτα, ὥστε γενητὴν εἰσάγειν Τριάδα, καὶ τοῖς γενητοῖς αὐτὴν συνεξισάζειν . . Χριστιανῶν δὲ ἡ πίστις ἄτρεπτον καὶ τελείαν καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσαν τὴν μακαρίαν οἶδε Τριάδα, καὶ οὔτε πλέον τι τῇ Τριάδι προστίθησιν οὔτε ἐνδεῆ ποτε ταύτην γεγενῆσθαι λογίζεται· ἑκάτερον γὰρ τούτων δυσσεβές. I. Or. ctra Arianos nn. 17, sq. (Migne PG. 26, 48).

[1]) Τούτοις πᾶσιν ἀκολούθως καὶ ἡμεῖς, καὶ δὴ παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν πρεσβυτέρων τύπον καὶ κανόνα παρειληφότες, ὁμοφώνως αὐτοῖς προσευχαριστοῦντες, καὶ δὴ καὶ νῦν ὑμῖν ἐπιστέλλοντες καταπαύομεν· τῷ δὲ θεῷ Πατρὶ καὶ Υἱῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ιησοῦ Χριστῷ σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι δόξα καὶ κράτος εἰς τ. αἰῶνας τ. αἰ. Α; so citiert von Basilius de spiritu s. c. 29, welcher die Bemerkung vorausschickt: γράφω δὲ ὑμῖν αὐτὰ τοῦ ἀνδρὸς τὰ ῥήματα, und zum Schluſs die Versicherung gibt: καὶ ταῦτα οὐκ ἄν τις εἴποι μεταγεγράφθαι. Migne 32, 201.

unabänderlich, **und darum** gibt es nichts erschaffenes, nichts niedriges in ihr.'[1]) Und Tertullian beruft sich, um Montanus zu rechtfertigen in Bezug auf dessen orthodoxen Dreifaltigkeitsglauben darauf, dass dieser Christus auf gleiche Weise wie dem Vater die Ehre gebe und ihn verherrliche. ‚Paracletus autem multa habens de deo edocere, quae in illum distulit Dominus secundum praefinitionem, ipsum primo Christum contestabitur, *qualem credimus* cum toto ordine Dei Creatoris, et *ipsum glorificabit*, et de ipso commemorabit'.[2]) Auf die Doxologie als Tribut der Ehre, den man Gott allein schulde und geben dürfe, scheint er angespielt zu haben, wenn er im Buche über die Schauspiele leichtfertigen Christen die Worte entgegenhält: ‚Was für ein Benehmen ist es doch: aus der Kirche Gottes in die Versammlung des Teufels zu eilen! von einem Himmel der Reinheit zum Abgrund des Schmutzes? Die Hände, die du soeben noch zu Gott erhoben, gleich wieder im Lobe des Gauklers zu ermüden! mit dem Munde, mit dem du Amen dem Allerheiligsten zugerufen, nun auch dem Gladiator Beifall zu spenden? Εἰς αἰῶνας einem andern als Christus, deinem Gott, allein zuzujauchzen'.[3]) — Wohl könnten dergleichen Zeugnisse noch um viele vermehrt werden; liest man ja ähnliches bei Justin[4]), Clemens v. Alex., Origenes, in den Clementinen; doch das Gesagte dürfte genügen, ja bereits zuviel Aufwand sein für eine Sache, die des Beweises kaum bedarf.

30. Zu allen Zeiten, ohne Zweifel auch zur Zeit des römischen Clemens, war die Gottesverehrung an gewisse Formen und Rede-

---

[1]) Τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη· οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ Τριάδι: expositio fidei, Migne 10, 985 f.

[2]) De monog. n. 3.

[3]) ‚Quale est enim de ecclesia Dei in diaboli ecclesiam tendere? de coelo ut aiunt in coenum! Illas manus quas ad dominum extuleris, postmodum laudando histrionem fatigare? Ex ore quo Amen in Sanctum protuleris gladiatori testimonium reddere? Εἰς αἰῶνας *alii omnino dicere nisi Christo Deo*': de spect. c. 25.

[4]) Καὶ ἐξ ἀτίμων πολλάκις σκευῶν διὰ τέχνης τὸ σχῆμα μόνον ἀλλάξαντες καὶ μορφοποιήσαντες θεοὺς ἐπονομάζουσιν· ὅπερ οὐ μόνον ἄλογον ἡγούμεθα, ἀλλὰ καὶ ἐφ' ὕβρει τοῦ θεοῦ γίνεσθαι, ὃς ἄρρητον δόξαν καὶ μορφὴν ἔχων, ἐπὶ φθαρτοῖς καὶ δεομένοις θεραπείας πράγμασιν ἐπονομάζεται. Apol. I n. 9 (Migne PG. 6, 340).

wendungen geknüpft, unter welchen die Gläubigen das Gebot erfüllten: ‚Du sollst Gott, deinen Herrn, anbeten und ihm allein dienen.‘ Es war damals durchaus nicht immer das Opfer, unter dem sich der Abfall zu den falschen Göttern vollzog; ‚schwöre beim Glücke des Kaisers‘, ist eine der Formeln, unter welcher das Bekenntnis der Gottheit der Cäsaren gefordert und die Christen aufgemuntert wurden, ihrer wahren Religion abzuschwören und sich zum Götzendienste zu bekennen. In der That brachte auch diese Formel Gottes Vollkommenheiten, seine Wahrheit, Allwissenheit und Allmacht zum sprechenden Ausdruck; denn schwören kann man füglich nur bei dem, der das Fundament der Wahrheit und allwissend ist, und mächtig genug, den Frevler zur Strafe zu ziehen. Diese Bedeutung aber musste damals auch allen klar und deutlich geworden sein; sonst hätte man jene Redeformen unmöglich in der angedeuteten Weise verwenden können. Eine ganz natürliche Folge war, dass man auch im allgemeinen seinen Sinn für die Tragweite derartiger Formeln geschärft hielt in einer Zeit, wo so viel von dem Gebrauche derselben abhieng — und dies um so mehr, je klarer eine solche Gottes eigenthümliche Vollkommenheit aussprach.

Wie nun in diesem Sinne gerade unsere Doxologie unter den Christen jener Zeit eine nicht geringe Rolle spielte, lässt sich unschwer zeigen: Wenn wir Westkott-Hort glauben dürfen[1]), wäre die früheste Spur unsrer Doxologie im alten Testament I. Paral 29, 11 zu finden; von dort sei sie übergegangen in die jüdische Liturgie, nach welcher das Volk auf die öffentlichen Gebete im Tempel geantwortet haben soll: Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches für immer und ewig! — Wie dem immer gewesen sein mag: die Apostel schon kannten dieselbe, und machten von ihr in ihren Schriften einen häufigen Gebrauch; durch sie schon wurde sie aller Wahrscheinlichkeit nach aufgenommen in die liturgischen Gebete und Gebräuche, ging sie über in die täglichen Gebetsformen der Gläubigen. Nach der Apostellehre ward sie in den Dankgebeten der hl. Eucharistie nicht weniger als sechsmal wiederholt (cc. 9, 10); sie ward als Zusatz dem Gebete des Herrn beigegeben, dessen sich die Gläubigen dreimal des Tages bedienen sollten (c. 8); dieser Gebrauch ward schließlich so allgemein und lebendig, wenigstens in den syrischen

---

[1]) The N. T. in the original Greck, Introduction appendix (1882) S. 9.



Gegenden, dass die Doxologie ins Evangelium selbst Eingang gefunden hat (Matth. 6, 13). Ja er verallgemeinerte sich, so dass Origenes die Norm aufstellen konnte, man solle nicht bloß das Gebet des Herrn, sondern jedes Gebet sowohl beschließen wie anfangen mit diesem Lobpreis Gottes[1]).

Doch, sagt man, dieser Gebrauch war vielleicht nur ein territorial beschränkter! Dass der Gebrauch ein allgemeiner war, ersehen wir aus der Abfassung der Märtyreracten: ihr officieller Schluss war, soweit sie zur kirchlichen Lesung bestimmt waren, die Doxologie; blättert man die Sammlung ausgewählter Märtyreracten, wie sie neuestens Gebhardt veröffentlicht hat, durch, so findet man fast alle ohne Ausnahme schließen mit diesem Lobe Gottes: nicht bloß die griechischen, auch die lateinischen, wie zB. die passio s. Perpetuae, s. Maximi, Cypriani; ... sie bildete den Schluss der Homilien an das Volk, wenn anders wir glauben dürfen, dass der zweite Brief Cl.'s an die Cor. eine solche gewesen; dass in Rom unsre Doxologie reichliche Verwendung fand, dafür ist Cl. selbst Zeuge, welcher sie nicht weniger als neunmal ausspricht. Bei einem solch ausgedehnten Gebrauche war es unausbleiblich, dass die göttliche Verehrung, die sich in ihr kund gab, allen zum Bewusstsein kam, dass niemand sich ihrer Bedeutung verschließen konnte; denn sollte einer auch nicht reflex auf den Sinn derselben aufmerksam werden, so musste ihn doch der constante, factische Gebrauch belehren, dass diese Formel für Gott allein reserviert sei.

So sehen wir denn auch in der That das Glaubensbekenntnis der Martyrer, an welchem sie bis zum letzten Hauche festhielten, den höchsten Schwung nehmen in der Doxologie, mit welcher sie Gott lobsingend in directen Gegensatz traten zu den sacrilegischen Zumutungen der Götzendiener und Kampf und Sieg vollendeten, so Polycarp, so die Scilitaner u. a.[2]). Und wenn nach Plinius abgefallene Christen eingestanden, ihr Hauptvergehen sei gewesen, daß sie am festgesetzten Tage in früher Morgenstunde zusammenzukommen pflegten, um Christus

[1]) Κατὰ δύναμιν δοξολογίας ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ τῷ προοιμίῳ τῆς εὐχῆς λεκτέον τοῦ θεοῦ διὰ Χριστοῦ συνδοξολογουμένου ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι συνυμνουμένῳ.. καὶ ἐπὶ πᾶσι τὴν εὐχὴν εἰς δοξολογίαν θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι καταπαυστέον; de orat. c. 33 (Migne PG. 11, 558 f.).

[2]) Vgl. Mart. Polyc. c. 14; Mart. Scilitan n. 16.



als ihrem Gott im Wechselgesang ein Loblied zu singen[1]): so können wir wohl mit Recht und in erster Linie auch an unsere Doxologie denken; wir werden aber auch zugleich durch diesen Bericht erinnert, dass die Christen damals die Art lobzusingen recht nach der Ehre einrichteten, die sie einem zuerkannten, und umgekehrt aus der Art und Weise der Verehrung auf das Wesen des Verherrlichten schlossen; dass schon damals die Überzeugung lebendig war, welche uns Amphilochius für seine Zeit bestätigt, wenn er sagt: ‚es ist nothwendig, dass wir so taufen, wie wir gelehrt worden sind und so glauben, wie wir getauft worden sind, und so die Doxologie sprechen (δοξάζειν) wie wir glauben'[2]).

31. Was also so prägnant und klar in der Doxologie zum Ausdruck kommt, dass es im vornherein unmöglich ist, sich dagegen zu verschließen — die göttliche Würde und unabhängige Vollkommenheit: das haben auch die Christen jener Zeit darin gefunden, wie uns die vielfältigen und ausdrücklichen Zeugnisse belehren. Sollte jemand in Bezug auf den hl. Cl. noch Bedenken haben, so braucht er sich nur jenes Gedankenganges wieder zu erinnern, der sich so oft bei ihm findet, wie zB. c. 20, c. 32, c. 38 u. a., nach welchem derjenige, dem die Doxologie zugesprochen wird, in ausdrücklichen Gegensatz tritt zu allem Creatürlichem. ‚Im Worte seiner Herrlichkeit — sagt er c. 27 — hat e r a l l e s gemacht und in demselben Worte vermag e r a l l e s wieder aufzulösen.. W a n n e r w i l l u n d w i e e r w i l l, r i c h t e t e r a l l e s ein und nichts kann sich seiner Anordnung entziehen... Darum — so schließt er c. 30 daraus — wollen wir es mit jenen halten, denen Gott Gnade gegeben, indem wir uns durch Werke, nicht aber in Worten rechtfertigen. I n G o t t s e i u n s e r L o b, und nicht aus uns selbst; denn d i e j e n i g e n, w e l c h e s i c h l o b e n, d i e h a s s t G o t t;' und unter dem Hinweis auf das Beispiel der Patriarchen, welche nicht durch sich, noch durch ihre Werke, sondern einzig durch den Willen Gottes groß und herrlich geworden seien, schließt er seine

[1]) ‚Omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt (ii) et Christo maledixerunt. Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire *carmen*que Christo *quasi Deo* dicere secum invicem'; epist. ad Trajan (Hurter, Opusc. SS. PP. XIX S. 217 f.).

[2]) Epist. synodica; Migne PG. 39, 96.



Ermahnung vorläufig ab: ‚Auch wir, die durch seinen Willen in Christus berufen sind, werden nicht durch uns selbst, nicht durch unsere Weisheit oder unsern Verstand oder unsere Werke gerechtfertigt, sondern durch den Glauben, durch welchen Gott alle vom Anfang an geheiliget: dem die Ehre sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen‘ (32). — Wieder bricht derselbe Gedanke hervor c. 39, 2: ‚Was vermag doch ein Sterblicher? oder welche Kraft hat ein aus Staub Geborener?‘ — nachdem er unmittelbar vorher (c. 38, 2 f.) die Mahnung gegeben hatte: ‚Wer keusch ist im Fleische, rühme sich nicht; er muss wissen, dass ein anderer es ist, der ihm die Keuschheit zum Geschenk gegeben. Da wir alles von ihm haben, müssen wir für alles ihm Dank sagen: ihm sei die Ehre in Ewigkeit.‘ — Und noch einmal wiederholt er dasselbe nach seinem herrlichen Gebete c. 61, 3: ‚Du allein kannst dies und noch größeres mit uns thun; dich preisen wir durch den Priester und Sachwalter unserer Seelen Jesus Christus, durch welchen dir die Ehre und Herrlichkeit für und für!‘[1]) — Wer so schreibt, der ist weit davon entfernt, die Doxologie auf jemand anzuwenden, der nicht sein Sein und seine Herrlichkeit aus sich hätte, der nicht sich selbst genügend Schöpfer und Urgrund alles Werdens, mit einem Worte wahrer Gott wäre; der ist sich wohl bewusst, ja er bringt es klar und offen zum Ausdruck: dass dem ausschließlich die Ehre zuerkannt werden müsse, welcher nicht Creatur ist und von andern nichts empfangen hat, also Gott allein — dem Vater, aber auch dem, welcher der ganzen Herrlichkeit Gottes vollendeter Abglanz ist, dem Sohne[2]). So kann man auf Cl. die Worte anwenden, welche er von Moses sagte c. 43, 6: ‚so hat er gethan, um den Namen zu verherrlichen des wahren Gottes, des einzigen, dem die Ehre in Ewigkeit‘.

* * *

[1]) Vgl. auch wieder cc. 20; 58; 64.

[2]) Vgl. c. 36, 2. — In diesem Sinne bemerkt Origenes: ὅλης μὲν οὖν οἶμαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν Υἱὸν κατὰ τὸν εἰπόντα Παῦλον· ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης: φθάνειν μέντοιγε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν· οὐκ οἶμαι γάρ τινα τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαύγασμα ἢ τὸν Υἱὸν αὐτοῦ: in Joan. tom. XXXII n. 18 (Migne PG. 14, 820).

32. Es mag sein, dass Cl. Christus nicht ausdrücklich Gott nennt; man sieht auch nicht recht ein, warum er dies gerade hätte thun müssen: er wollte ja nicht über die Gottheit Christi schreiben, konnte sie wohl im Glauben der Corinther voraussetzen, fand sie nicht geleugnet. Auch unter den Briefen der Apostel finden sich so manche, welche von der Gottheit Jesu keine ausdrückliche Erwähnung thun; kein vernünftiger Mensch aber wird daraus mit Recht schließen, jener Apostel, ihr Verfasser, sei dem Glauben an Christus ferne gestanden. Mehr lag dem Heiligen die Menschheit Christi am Herzen; das Tugendbeispiel des Herrn wollte er seinen Christen vor Augen führen: seine unvergleichliche Demuth, seine Entsagung und Entäußerung, seine Verträglichkeit und Opferwilligkeit; dieses Beispiel aber hat er uns gegeben in seiner menschlichen Natur. Doch unter dieser Menschheit, wie sie Cl. darstellt, blitzt das hehre Licht der Gottheit wie unter einem leichten Schleier gewaltig und scharf hervor: Der präexistente Sohn Gottes, welcher in allen, auch im göttlichsten aller Werke Gottes, der Heiligung des Menschen, der getreue und allumfassende Mitarbeiter Gottes ist — kann kein anderer sein, als derjenige, von welchem Joh. schreibt: In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum: omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil, quod factum est[1]). Ganz gewiss ist die Anschuldigung des Photius, die er gegen den römischen Bischof schleudert, ungerecht und sollte nicht mehr wiederholt werden.

---

[1]) Ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα: sagt auch Cl. c. 27, 4.

Recensionen.

Die heilige Schrift, ein Volks- und Schul-Buch in der Vergangenheit. Soll sie dieses auch in Gegenwart und Zukunft sein? Von Jakob Hoffmann, Kempten, Kösel'sche Buchhandlung 1902 S. XI. 147.

Es dauert oft sehr lange, bis gesicherte Resultate, die von Fachgelehrten allgemein anerkannt werden, aus den wissenschaftlichen Werken in die volksthümliche Literatur und in die Schulbücher übergehen. Dass die hl. Schrift im Mittelalter kein Buch war, welches erst Luther unter der Bank hervorziehen musste, dass sie sich im Gegentheil einer großen Beliebtheit erfreute und dass all die Vorstellungen von der Abneigung der Kirche gegen die Bibel eitel Täuschung sind, wird jetzt auch von protestantischen Forschern zugegeben. Trotzdem ist in dem kirchenhistorischen Anhang zur biblischen Geschichte für die vereinigte protestantisch-evangelisch-christliche Kirche der Pfalz, Speier 1895, zu lesen: ‚Zu den von den Päpsten verbotenen Büchern gehörte auch die Bibel. Arme Leute waren damals freilich gar nicht einmal imstande, sich eine Bibel anzuschaffen; denn sie kostete wohl 360 Gulden (ca. 627 Mark); wenn nun aber einer mit vielen Kosten eine solche erlangt hatte, so durfte er bei Todesstrafe nicht darin lesen. So wurde die Finsternis über alle Beschreibung groß.' Es ist im Interesse der geschichtlichen Wahrheit, aber auch im Interesse des confessionellen Friedens zu bedauern, dass derartige schwere Irrthümer in der neuesten Zeit noch vorgetragen und gerade der so

empfänglichen Jugend geboten werden, damit sie sich in den zarten Gemüthern verfestigen und als unausrottbare Wahngebilde den traditionellen Papsthass steigern helfen.

Nicht unter dem Banne vorgefasster Meinungen, sondern vom Standpunkt der historischen Überlieferung und mit sorgfältiger Angabe der Belege handelt von der Benutzung der Bibel während der katholischen Vorzeit Jakob Hoffmann in der oben angezeigten überaus verdienstvollen Schrift, die aus dem reichen Stoff ‚nur das Nothwendige auswählt und berücksichtigt und zwar hauptsächlich deshalb, weil der Verfasser beabsichtigt, die Arbeit auf einen möglichst geringen Umfang zu beschränken und dieselbe auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen'. In vier Abschnitten beleuchtet Hoffmann den Gebrauch der heil. Schrift während der patristischen Zeit, während des Mittelalters, im besondern während der Periode, welche der kirchlich-politischen Umwälzung des 16. Jahrhunderts vorausgieng, und während der Zeit nach 1500. Lichtvoll und ansprechend wird ausgeführt, dass das göttliche Buch im höheren wie im niederen Unterricht den Mittelpunkt bildete[1]), dass es von Geistlichen wie von Laien fleißig studiert und gelesen wurde, dass es zumal im Mittelalter die Literatur beherrschte und dass seine Kenntnis auch durch die Kunst dem Volke vermittelt wurde. Der fünfte und letzte Abschnitt, welcher von der historischen Betrachtung auf die Praxis des Lebens übergeht, beantwortet die Frage: ‚Soll die hl. Schrift auch in Gegenwart ein Schul- und Volksbuch sein?'

Der hochwürdige Verfasser wolle es als einen Beweis aufrichtigen Interesses für sein schönes Buch ansehen, wenn Referent auf einige Punkte hinweist, welche in dem engen Rahmen seiner Arbeit begreiflicherweise zurückgetreten sind. Als deren Gegenstand hebt Hoffmann unter anderem hervor die Behandlung der hl. Schrift ‚durch die Lehrer der Kirche, indem ja diese nicht nur ihren Zöglingen, sondern dem christlichen Volke überhaupt für das Lesen der Bibel den Weg

---

[1]) S. 40 heißt es, dass man schon frühzeitig dazu kam, die Klosterschulen in innere und äußere zu theilen. Es ist die alte bis in die jüngste Zeit vertretene Auffassung. Aber sie entbehrt des Beweises. Die von Hoffmann citierten Autoren, Raumer, Cramer und Montalembert können nicht als Gewährsmänner gelten. P. Gabriel Meier hat die Unhaltbarkeit jenes allgemeinen Satzes gründlich dargethan, und P. Denifle sagt mit vollem Recht: ‚Die Behauptung, an den meisten Klöstern seien scholae internae und externae gewesen, kann ich nur einen großen Irrthum nennen'.



bahnten und ihren Inhalt der Allgemeinheit vermittelten'. Auf Grund dieser näheren Bestimmung des Hauptthemas denkt der Leser auch an den Gebrauch der hl. Schrift durch die Prediger des Mittelalters; über die altchristliche Predigt stehen einige gute Bemerkungen auf S. 4. Gegen die mittelalterliche Predigt sind noch in jüngster Zeit die schwersten Vorwürfe erhoben worden. Man höre: ,Martin Luther ist der erste evangelische Prediger deutscher Zunge. . . . Waren die ältesten Predigten weder evangelisch noch deutsch, so sind die deutschen Predigten auch in der Blütezeit des Mittelalters nicht evangelisch gewesen in dem Sinne, dass sie den Inhalt der christlichen Verkündigung im Gottesdienst von dem Evangelium, von der Bibel hätten bestimmen lassen.' So schreibt F. R. Albert im dritten Theil seiner Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther; Gütersloh 1896. Es ist ein arger Verstoß gegen feststehende Thatsachen.

Ein tief eingerostetes Vorurtheil ist ferner die Ansicht, die hl. Schrift habe deshalb als ein im Mittelalter verbotenes Buch zu gelten, weil sie oft angekettet war. Aber durch die Thatsache des Ankettens der Bücher wird nicht das Verbot ihres Gebrauchs, sondern das gerade Gegentheil bewiesen. Das geht schon aus der Art dieser Praxis hervor. Man brachte an dem oberen oder unterem Rande des Einbandes wertvoller Bücher eine Kette an, welche mittelst eines Ringes an einer eisernen Stange lief, die sich oberhalb oder unterhalb des Pultes befand, auf dem der Codex lag. So konnte das Buch am Pulte benützt werden und war zugleich gegen diebische Hände einigermaßen gesichert. Bibliotheken und Archive haben auch in der nachmittelalterlichen Zeit diese Vorsichtsmaßregel zu schätzen gewusst, und noch heute sind in der Laurentianischen Bibliothek zu Florenz eine große Zahl von Büchern angekettet. Etwa damit sie nicht gebraucht werden?

Dass der Verfasser die textkritischen Versuche des Mittelalters und ihre Ergebnisse nicht eingehender besprochen hat, begreift man leicht. Die Stellung der Kirche zu den Übersetzungen der hl. Schrift in die Landessprachen ist klar gezeichnet. Es verdient betont zu werden, dass ein allgemeines Verbot der Bibelübersetzung oder der Lesung biblischer Schriften in der Landessprache während des ganzen Mittelalters nicht bestanden hat. Die erste für die gesammte Christenheit geltende Einschränkung des Bibellesens in der Landessprache auf solche, denen es voraussichtlich keinen Schaden bringt, erfolgte durch Papst Pius IV. im Jahre 1564. Also nicht etwa Geringschätzung der

hl. Schrift, nicht Verkennung ihres göttlichen Ansehens oder gar das Bestreben, den Gläubigen eine Erkenntnisquelle zu entziehen, haben die Kirche zu ihrer Maßnahme veranlasst, sondern die Rücksicht auf das Beste ihrer Kinder. Wenn sie auch nicht jedem unterschiedlos die Lesung der Bibelübersetzungen gestattete, so bot sie doch allen und jedem einzelnen etwas Besseres, als das geschriebene, der Entstellung ausgesetzte Wort: sie bot und bietet durch ihre Predigt allen den wahren Glauben. Schon der wackere Hugo von Trimberg, ein gebildeter Laie und Lehrer an der Schule in Theuerstadt, einer Vorstadt von Bamberg, hat die Gefahr des Missbrauchs der hl. Schrift erkannt, wenn er sagt:

Sw' nach sinem sinne wil
Die bibeln lesen, d' vindet viel
Dinges, daz fleizlichem sinne
Mere volget, denn geistlicher minne.

Der innere Wert des heiligen Buches bleibt trotzdem unberührt, und seine allgemeine Wertschätzung wird von demselben Hugo treffend gezeichnet durch die Worte: ‚Die heilige schrift muz imm' sein doch aller künste kayserin.‘

Außer den Vorschlägen, welche der Verfasser für die Einführung der hl. Schrift in die Gymnasien und in die Familie macht, erlaubt sich Referent noch auf ein anderes Mittel hinzuweisen, das zur Kenntnis und Popularisierung der Bibel wesentlich beitragen würde: die ausgiebigste Verwertung derselben auf der Kanzel. Kein Prediger wird in einem vollkommeneren Sinne ‚Gottes Wort‘ verkünden, als derjenige, welcher verständnisvoll aus dem Buche schöpft, das unter göttlicher Inspiration geschrieben wurde. Die Kraft der patristischen Predigtwerke liegt in der fleißigen Ausnutzung der hl. Schrift. Der größte Prediger des deutschen Mittelalters, Berthold von Regensburg, war ein ausgezeichneter Kenner der hl. Schrift, des alten und des neuen Testaments. Sie ist für ihn ein nie versiegender Born der gewaltigsten Ideen und ein homiletisches Machtmittel von stärkster Wirkung gewesen. Wem also die hohe Würde beschert ist, als Prediger dem Volke den Weg des Heils zu weisen, der verlege sich täglich zur eigenen Heiligung und zur Belehrung seiner Zuhörer auf das Studium der hl. Schrift. Man darf überzeugt sein, dass kaum etwas anderes das Buch der Bücher bei den großen Massen so wirkungsvoll einführen könnte, als Prediger, welche ein gründliches

Wissen der hl. Schrift besitzen und aus diesem Reichthum nach Bedürfnis von Zeit und Umständen die Gläubigen speisen.

Möge die Arbeit Hoffmanns dazu beitragen, eines der ungerechtesten Vorurtheile gegen das Mittelalter zu beseitigen.

Emil Michael S. J.

Juris Canonici Privati Institutiones quas in scholis Pontificii Seminarii Romani tradidit Carolus Lombardi nunc in iisdem scholis textus canonici antecessor. Editio secunda ab auctore revisa et expolita. Vol. I. p. 514. Vol. II. p. 511. Vol. III. p. 452. Romae. Desclée, Lefebvre et Socii. 1901.

Der Verfasser behandelt nach Erledigung der einleitenden Fragen über Recht im allgemeinen und insbesondere über das kirchliche Recht sowie über die Kirchenrechtsquellen seinen Gegenstand nach der Justinian'schen Methode in vier Büchern: de personis; de rebus; de delictis et poenis; de iudiciis. Die Art und Weise, wie der gesammte kirchenrechtliche Stoff nach dieser vierfachen Hinsicht im Einzelnen vertheilt wird, muss als gelungen und logisch bezeichnet werden.

Klarheit und Präcision zeichnen dieses Lehrbuch — das zunächst für die Hörer des päpstlichen römischen Seminars bestimmt war — aus. Wohlthuend berührt auch die Wahrnehmung, dass der Autor auf Darstellung der geschichtlichen Entwicklung verschiedener kirchlicher Rechtsinstitute Sorgfalt verwendet, wenn man auch mit Grund ein Mehr wünschen dürfte.

In Darlegung controverser Fragen bekundet sich objective, ruhige Beurtheilung. Dass der Autor sich nach sachlicher Begründung immer einer bestimmten Meinung anschließt, kann auch im Interesse der Schüler nur gebilligt werden. So schließt er sich in der Controverse über den verpflichtenden Charakter der Concordate der zwischen den beiden extremen Anschauungen (der ausschließlichen Privilegien- und Vertrags-Theorie) vermittelnden Meinung an (I, 97—102).

Lombardi's Lehrbuch besitzt den besonderen Vorzug, dass es Documente und einzelne Rechtspartien bringt, welche man in anderen Büchern dieser Art seltener findet; verwiesen sei beispielsweise auf die Notizen über das römische Recht (I, 22 ff.), auf die Zusammenstellung besonders jansenistischer Reformvorschläge oder vielmehr Irrthümer über das Ordensleben (I, 390—394), oder auf das wichtige

Decret, welches die Rechtsbeziehungen zwischen den Pfarrern und Bruderschaften regelt (I, 490—495), sowie auf das einschneidende Decret jüngsten Datums, wodurch der Aufenthalt auswärtiger Cleriker und Theologiestudierender in Rom mit einer heilsamen Strenge geregelt wird (I, 348 f.). Für so manche andere Beigaben werden die Schüler dem Verfasser Dank wissen: zB. für den Computus ecclesiasticus und den Diöcesankalender (II, 132—140); für den Anhang zum einleitenden Theil, welcher die Titel der 5 Decretalenbücher Gregors IX., sowie die Regulae Juris Gregors IX. und Bonifaz' VIII. enthält (I, 157—166). Am Schluss des I. Bandes finden sich die Reihenfolge der Päpste, der allgemeinen Concilien, sowie die kirchliche Hierarchie nach dem Stande vom 1. Jänner 1901.

Was die Behandlung einzelner canonistischer Partien betrifft, so fällt auf, dass zB. die Tractate über die Irregularitäten (II, 235—240) und über die Ehehindernisse (II, 267—281) gar so kurz ausgefallen sind. Ausführlicher ist dagegen die Behandlung des Kirchengutes (II, 414—505) sowie der Ordensgenossenschaften mit einfachen Gelübden (I, 449—473); sehr große Aufmerksamkeit ist dem kirchlichen Gerichtsverfahren geschenkt (III, 142—427); am Schlusse ist sogar ein praktischer Rechtsfall zur Illustrierung geboten (III, 422—427). Gerade für unsere Zeit beachtenswert ist das Urtheil des römischen Canonisten über die Körper- speciell Todesstrafe: nachdem er die Mahnung in Erinnerung gebracht, welche schon Alexander III. ertheilt hatte: man müsse körperliche Strafen mit solcher Mäßigung anwenden, ‚quod flagella in vindictam sanguinis transire non viderentur' fügt er bei: diese Worte lieferten den Nachweis: ‚non solum poenam mortis, sed et mutilationem membrorum ab ecclesiae spiritu esse alienas', und bemerkt dann von der körperlichen Züchtigung überhaupt: ‚in desuetudinem abiit' (I, 79).

Dass der Verfasser bestrebt war, die neuesten einschlägigen Rechtsentscheidungen und Erlässe der kirchlichen Behörden aufzunehmen, darf als selbstverständlich gelten; hingewiesen sei auf das Decret über Ex- und Incardination (II, 231—234) und die jüngsten Entscheidungen über Absolution von Censuren (III, 63 f.). Auch der Reform des alten kirchlichen Rechtes in einer den gegenwärtigen Verhältnissen entsprechenden Weise redet der Verfasser energisch das Wort und beruft sich auf das Gutachten, das die französischen Bischöfe anlässlich des Vaticanums abgegeben hatten (I, 151).

Für den leichten Gebrauch dieses Lehrbuches war es sehr zweckgemäß, dass jedem Bande ein übersichtliches, systematisch geordnetes Inhaltsverzeichnis, dem dritten Bande überdies ein alphabetisches Sachregister über alle 3 Bände beigegeben wurden.

Die Zeitangaben sind nicht immer genau, sondern nicht selten als ‚ungefähre' hingestellt. Es ist wohl ein lapsus calami, wenn 1230 als Erscheinungsjahr der Decretalen Gregors IX. angegeben wird (I, 127). Was an dem durch viele Vorzüge ausgezeichneten Werke am meisten vermisst wird, ist eine unserer Zeit entsprechende Verwertung der einschlägigen Literatur. Zwar hebt L. die große Bedeutung derselben ausdrücklich hervor, wenn er (I, 155) schreibt: ‚plurimum ad (canonicam scientiam) acquirendam ac perficiendam conferre *canonicam*, ut inquiunt *bibliographiam*'; betreff der apostolischen Constitutionen und Canones beruft er sich auf Batiffol (I, 110); auch gibt er am Schlusse des dritten Bandes ein Verzeichnis von Autoren (fünfzig an Zahl), welche sich um die kirchliche Rechtswissenschaft verdient gemacht haben; allein das muss doch als ungenügend betrachtet werden, wenn, um nur Eines hervorzuheben, der Schüler nicht einmal von den besten, kritischen Ausgaben der Canones und Decrete des Concils von Trient oder des Corpus Juris canonici etwas erfährt.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen. Übersetzt, erläutert und mit einer Geschichte des geistlichen Bildungswesens eingeleitet von Markus Siebengartner, Religionslehrer am Alten Gymnasium in Regensburg. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung 1902. XV + 501.

Mit diesem Buche hat der Verfasser eine schon längst bestandene, bedauerliche Lücke in der Literatur der Theologie und Pädagogik glücklich ausgefüllt. Wenn auch über Bildung und Erziehung des Clerus in einzelnen Ländern und Diöcesen manche vortreffliche Monographien existieren, so hat doch die Heranbildung der katholischen Geistlichkeit im allgemeinen noch keine Bearbeitung gefunden, welche den berechtigten Wünschen und modernen Anforderungen auch nur einigermaßen entsprechen würde. Was beispielsweise Theiner in den Dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts hierüber geschrieben, ist nicht

bloß veraltet, sondern auch an sich vollkommen ungenügend. Während über Geschichte der Erziehung umfangreiche neuere Werke vorhanden sind, wird in denselben das geistliche Bildungswesen kaum flüchtig berührt, obwohl es durch seine 1900 jährige Vergangenheit sowie durch Ausdehnung über die ganze Erde hin zu den großartigsten Erscheinungen gehört. Recht bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Thatsache, welche S. im Vorwort anführt: Die zehnbändige Encyklopädie der Pädagogik von Schmid, zu der die hervorragendsten Pädagogen Beiträge geliefert haben, besitzt keinen Artikel über ‚Knabenseminare‘, weil trotz der Zusicherung der Anonymität kein Bearbeiter gefunden werden konnte. Noch charakteristischer aber ist, dass die Redaction statt jenes Artikels einen Brief von einem ehemaligen Ordenscandidaten über die klösterliche Noviziats-Erziehung in die Lücke einsetzte.

Es ist darum kein geringes Verdienst der Redaction der ‚Bibliothek der katholischen Pädagogik‘, dass sie sich entschloß, eine umfassende Sammlung der monumenta paedagogices clericalis zu veranstalten und sie mit einer geschichtlichen Einleitung versehen zu lassen. Dieser schwierigen, weil sozusagen neuen Aufgabe unterzog sich der Verfasser des vorliegenden Buches in der Weise, dass er im ersten Theil einen geschichtlichen Überblick des geistlichen Bildungswesens bot — mit ausschließlicher Rücksichtnahme auf den Weltclerus; im zweiten Theile aber eine Reihe von Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen aufführte, welche für den Geist und die Entwicklung des geistlichen Bildungswesens besonders charakteristisch sind, indem sie sowohl die einzelnen geschichtlichen Perioden beleuchten als auch auf die verschiedenen Länder sich beziehen.

Der geschichtliche Theil führt dem Leser das geistliche Bildungswesen nach vier scharf charakterisierten Perioden vor Augen: das Patriarchium (1.—5. Jahrhundert); das Dom- und Klosterconvict (5.—13. Jahrhundert); das Collegium und die Burse der Universität des Mittelalters (13.—16. Jahrhundert); das tridentinische Seminar (16.—20. Jahrhundert). In diesem ersten Theile verdienen jene Capitel besondere Beachtung, welche sich mit den Theoretikern des geistlichen Bildungswesens in den einzelnen Perioden beschäftigen, sowie die gesammte Darstellung der Erziehung und Heranbildung des Clerus in der neueren Zeit seit dem Concil von Trient.

Die Darstellung ist klar und ansprechend. Mit großem Fleiße wurde die einschlägige Literatur zusammengetragen und verwertet, wenn auch von einer Vollständigkeit nicht gesprochen werden kann.

Um nur auf Einiges zu verweisen, wurde die Geschichte der katholischen Kirche in Irland von Bellesheim nicht herangezogen, der besonders im zweiten und dritten Bande den Collegien große Aufmerksamkeit schenkte. Über das Stonyhurst-Colleg schrieb Bellesheim einen vortrefflichen Artikel im Katholik (Jahrg. 1894, II, 193 ff.). Auch die Schola Cantorum (Palatina) in Rom hätte manches interessante Material geboten.

In der Frage, ob Seminar- oder Hochschul-Erziehung für den Clerus den Vorzug verdiene, urtheilt der Verfasser sehr maßvoll und besonnen, und hält die Verbindung beider Arten als das Vortheilhafteste für die Kirche. Der Vergleich zwischen Seminar und Hochschule als Bildungsstätten des künftigen Clerus wäre noch lichtvoller geworden, wenn die Statuten einer modernen katholischen Hochschule Aufnahme gefunden hätten. Über den Erfolg in der Erziehung der Priesterthumscandidaten zur Zeit der mittelalterlichen Universitäten, urtheilt S.: ‚Sicherlich war die theologische Bildung bei der großen Anzahl ausgezeichneter Lehrer an den Universitäten besser als früher. Allein es fehlte die nothwendige Übung in einem ernsten und zurückgezogenen Leben, sowie die praktische Ausbildung für die Seelsorge. Selbst der Studienerfolg an den Universitäten blieb bei vielen Scholaren ein geringer . . Es ist auch nicht zu verwundern, dass die sittliche Haltung eines wissenschaftlich und ascetisch ungenügend vorbereiteten Clerus allenthalben viel zu wünschen übrig ließ . . Dazu kommt, dass die theologische Bildung an der Universität die seelsorgliche Praxis in keiner Weise berücksichtigte. Die ganze Art des Studienbetriebes war geeignet, den Sinn für volksthümliche Art zu untergraben und die pastorale Arbeit minderwertig erscheinen zu lassen. Die ungebundene Lebensweise der Hunderte und bisweilen Tausende von Studierenden an internationalen Bildungsstätten bot die schwersten Gefahren für die zum priesterlichen Berufe unerlässliche sittliche Tüchtigkeit . . Zwar erwacht die Reaction gegen die Verweltlichung und mangelhafte Bildung des Clerus allenthalben . . Allein der Grundschaden dauert fort bis zum Tridentinum. Und dieser liegt im Verlassen der altkirchlichen Tradition, dass der heranwachsende Clerus nur unter dem wachsamen Auge des Bischofs gedeihe‘ (S. 53 u. 54).

Eines steht aus der geschichtlichen Darstellung der Erziehung der Geistlichen in den verschiedenen Perioden unzweifelhaft fest: dass die Seminarbildung von jeher das regelmäßige Element, sozusagen den Grundstock in der Heranbildung des Clerus ausgemacht hat.

Für den zweiten, den urkundlichen Theil, bot gerade die reiche Fülle gewiss keine geringe Schwierigkeit für die Auswahl. Wenngleich die Wünsche gerade auf diesem Gebiete leichtbegreiflicherweise sehr verschiedene sein werden, so verdient der Verfasser doch auch hierin im allgemeinen nur Anerkennung. ‚Die kritische Abwägung der Bedeutung der clerical-pädagogischen Theoretiker für die einzelnen Perioden‘ ließ dem Autor ‚keinen Zweifel, dass für das Mittelalter Rabanus Maurus und für die Neuzeit der hl. Karl Borromäus in den Vordergrund zu stellen seien‘. Darum erfuhren auch die Schriften dieser beiden Männer eine eingehendere Würdigung (S. 253—300; und 366—414). Auch aus Cassiodors Abhandlung ‚über das Studium der hl. Schriften‘ wurde ein beträchtlicher Theil aufgenommen. Dass die beiden Briefe des hl. Hieronymus an Nepotian und Paulinus nicht fehlen, ist selbstverständlich. Manche Leser werden trotz der vom Verfasser gegebenen Begründung wünschen, dass Augustins einschneidende Schrift ‚über die christliche Lehre‘ dem Wortlaut nach wäre vorgeführt worden und nicht bloß in der Form, welche der Compilator Rabanus ihr gegeben.

Unter den Statuten verschiedener Seminarien beanspruchen specielles Interesse jene des deutschen Collegs in Rom, von Saint-Sulpice in Paris, des katholischen Collegs von Maynooth in Irland, des erzbischöflichen Knabenseminars ‚Ottonianum‘ in Bamberg und des Gregorianischen Clericalseminars in München; sie gehören nicht bloß den verschiedensten Nationen, sondern auch ganz verschiedenen Zeiten an. Für den leichten Gebrauch der Documente war es gewiss gut, dass S. dieselben in deutscher Übersetzung bot; für die wissenschaftliche Verwertung indessen wäre namentlich von einigen Documenten der Originaltext wünschenswerter gewesen. Doch darf nicht übersehen werden, dass der Verfasser in erster Linie wohl praktischen Zwecken dienen wollte. An einzelnen Stellen ist die Sprache nicht vornehm genug. Das Namen- und Sachregister ist ziemlich unvollständig. Dass für uneheliche Seminaristen eine legitimatio per subsequens matrimonium nicht genüge, dürfte doch wohl mit Grund bezweifelt werden. Diese kleinen Bemängelungen hindern uns nicht, das Werk als eine hervorragende Leistung aufs wärmste zu empfehlen — namentlich für Seminarien, Priester und Priesterthumscandidaten.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Einleitung in das Neue Testament. Von Dr. Johannes Belser, ord. Professor der Theologie an der Universität zu Tübingen. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1901. 8., VIII und 852 S. — M. 12, geb. M. 14.

Auf Belsers treffliche Einleitung haben wir schon gleich nach ihrem Erscheinen aufmerksam gemacht (vgl. diese Zeitschrift, XXV. 1901, 566). Es wurden mittlerweile schon von verschiedenen Seiten die mannigfachen Vorzüge des Werkes lobend hervorgehoben, und nicht das geringste Lob dürfte für den Herrn Verfasser die unqualificierbare Aburtheilung seitens des Marburger Prof. Jülicher in den ‚Göttingischen Gelehrten Anzeigen' gewesen sein.

Jeder unbefangene Kritiker wird dankbar das viele Gute anerkennen müssen, das B. in seinen gründlichen Erörterungen der neutestamentlichen Einleitungsfragen bietet. Der Hauptvorzug derselben scheint uns darin zu liegen, dass sie eingehend und sorgfältig die neuere und neueste Literatur berücksichtigen und zu den gegenwärtig im Vordergrund des Interesses stehenden Fragen Stellung nehmen, und zugleich mit aller Entschiedenheit für das gute Recht der Tradition eintreten. Überall zeigt dabei der Verf., dass er seinen Gegenstand ganz beherrscht und von den einschlägigen Schriften kaum eine wichtigere unbeachtet gelassen hat.

In manchen Punkten berührt sich diese Einleitung naturgemäß mit ähnlichen neueren Werken; insbesondere ist sie nicht mit Unrecht als das katholische Gegenstück zur zweibändigen Einleitung des Erlanger Professors Theodor Zahn bezeichnet worden, mit welcher sie auch in formeller Beziehung manche Ähnlichkeit aufweist. Selbstverständlich bietet aber B. überall durchaus selbständige Arbeit, in welcher er die Früchte eines jahrelangen unermüdlichen Forschens und Sammelns vorlegt. Seine Darstellung zeichnet sich auch durch Übersichtlichkeit und Klarheit sehr vortheilhaft vor der Zahn'schen aus. Namentlich trägt dazu bei die kurze Zusammenfassung der vorgetragenen Anschauung am Schlusse einer jeden Erörterung.

Im Inhalte wird man vor allem die echt conservative, weil voll und ganz katholische Richtung des Forschers mit Freuden begrüßen, der alle Fragepunkte in streng wissenschaftlicher Weise historisch-kritisch behandelt und durch seine Ausführungen von neuem beweist, dass die alte Tradition vor der wahren Wissenschaft sich nicht zu fürchten und auch nicht mit ängstlichen Concessionen den Rückzug anzutreten braucht.

Da die Einleitung, wie ihr Name besagt, vorbereitend in das Verständnis der hl. Bücher einführen soll, hat der Verf. mit Recht den Schwierigkeiten des hl. Textes eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und er bietet für viele derselben in seinen Darlegungen passende Lösungen. ·Doch würde man manche dieser exegetischen Excurse eher dem Gebiete der eigentlichen Texterklärung zuzuweisen geneigt sein.

Durch Einschränkung dieser Partien und bedeutende Kürzung des Anhanges über die Apokryphen (S. 760—839) würde sich auch leicht der nothwendige Raum haben gewinnen lassen für eine Behandlung der textkritischen Hauptfragen, die man ungern in einer vollständigen Einleitung von solchem Umfange vermisst oder doch nur gelegentlich und anmerkungsweise berührt sieht. In Verbindung mit den ‚allgemeinen Erörterungen' (S. 1—23) und der Geschichte des neutestamentlichen Canons (S. 722—759) hätten diese Abschnitte über Textgeschichte und Textzeugen einen dem jetzigen ersten Theil über ‚die Entstehung der einzelnen Schriften' (S. 24—721) etwas mehr entsprechenden allgemeinen Theil bilden können.

Aus dem überaus reichen und gediegenen Inhalt können wir nur einzelne Punkte kurz berühren. In der Evangelienfrage, welche die Gemüther hüben und drüben nimmer zur Ruhe kommen lässt, bietet B. folgende Lösung: Matthäus schrieb als der erste von den vier Evangelisten sein Werk um das Jahr 40 oder 41 in hebräischer Sprache, d. h. in der heiligen Sprache der Bücher des A. T., nicht in der gebräuchlichen aramäischen Mundart der Palästinenser. Das Markusevangelium wurde um 44 abgefasst im Anschluss an die Predigten des Petrus; doch fehlten anfänglich noch die letzten zwölf Verse, die etwa 20 Jahre später (63—64) bei der eigentlichen Veröffentlichung der Schrift von Markus selbst hinzugefügt wurden. Etwa 59/60 wurde das Matthäusevangelium ins Griechische übersetzt, und bald darauf verfasste Lukas sein Evangelium (61 — 62), wobei er als seine Quellen die Predigten des Apostels Paulus und sonstige mündliche Überlieferungen, sowie die Schrift des Matthäus in hebräischer und griechischer Sprache und die des Markus benützte. Die Apostelgeschichte schrieb er etwa ein Jahr später (63). Als letzter in der Reihe der Evangelisten veröffentlichte der hl. Apostel Johannes sein Evangelium um 92—96 in Kleinasien.

Bei einzelnen Punkten dieser Lösung werden manche nur mit größeren oder geringeren Vorbehalten dem Verf. folgen können;

namentlich dürfte die Ansicht über die Ursprache des ersten Evangeliums auf Widerspruch stoßen, der durch die vorgelegten Gründe nicht entkräftet wird. Im großen Ganzen wird aber das gegebene Schema die Hauptlinien für die Lösung des synoptischen Problems richtig zeichnen. Hinsichtlich des Markusschlusses (16, 9—20) bietet J. P. van Kasteren in der Revue biblique (XI. 1902, 240—255) beachtenswerte Gründe, die ihn zum gleichen Resultat wie B. geführt haben.

Inbezug auf die Apostelgeschichte vertritt B. wiederum die schon früher von ihm entschieden vertheidigte Blaß'sche Hypothese von der doppelten, auf Lukas zurückgehenden Gestalt dieses Textes. Wenngleich manche Lesarten des Codex Cantabrigensis alle Beachtung verdienen, scheint mir die Hypothese selbst nicht genügend bewiesen zu sein.

Dasselbe trifft meines Erachtens zu bei der Theorie über die Adressaten und die Abfassungszeit des Galaterbriefes; die von Prof. Valentin Weber in Würzburg am entschiedensten vertretene Ansicht, zu welcher auch B. unabhängig von Weber gelangt ist, läſst dieses Schreiben als erstes unter den Paulusbriefen schon im Jahre 49 vor dem Apostelconcil abgefaſst und an die südgalatischen Christengemeinden gerichtet sein. Für beide Sätze habe ich bisher überzeugende Gründe nicht finden können. Ebenso ist es mir zweifelhaft, ob der von B. mit früheren Exegeten als Schreiber des Hebräerbriefes bevorzugte Apollo bessere Aufnahme, als andere in Vorschlag gebrachte Apostelschüler, finden werde; dagegen wird man der Vertheidigung des paulinischen Ursprunges dieses Briefes im traditionellen Sinne gern zustimmen.

Ohne auf andere Einzelheiten näher einzugehen, möchte ich nur noch eine allgemeinere Bemerkung beifügen, die auch von anderer Seite schon gemacht wurde. B. liebt es, für eine Ansicht, die er als die richtige festhalten zu müssen glaubt, mit aller Entschiedenheit einzutreten. Es hat diese Art gewiſs manches für sich; vielleicht würde aber die Darstellung auf viele Leser einen gewinnenderen und überzeugenderen Eindruck machen, wenn in der Sprache und Ausdrucksweise eine größere Zurückhaltung beobachtet würde. Auch bei einigen sehr zuversichtlich ausgesprochenen Urtheilen möchte man den gleichen Wunsch äußern, zB. hinsichtlich des Irenäuszeugnisses über das Matthäusevangelium, wozu B. bemerkt: ‚Allein die Aussage des Kirchenvaters leidet an einem unheilbaren Gebrechen, da sie die Gründung der römischen Kirche dem Petrus und Paulus zuschreibt‘ (S. 30). Dieses Gebrechen wird doch nicht jedem so ganz unheilbar erscheinen.

Trotz solcher noch zu erfüllenden Wünsche in nebensächlichen Punkten verdient diese Einleitung die höchste Anerkennung und beste Empfehlung. Wer immer sie mit Aufmerksamkeit gelesen und studiert hat, wird reiche Anregung und Förderung in der Kenntnis der hl. Schriften und Mehrung der Hochschätzung und Liebe zum Worte Gottes aus ihr schöpfen.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

1. **Kurzgefasster wissenschaftlicher Commentar** zu den hl. Schriften des A. T. auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft . . herausgegeben von Prof. Dr. Bernhard Schäfer. Abth. III, Band 3, 1. Hälfte: *Das Buch Ezechiel*, erklärt von Peter Schmalzl, Doctor der Theol., Professor am Bischöfl. Lyceum und Domcapitular in Eichstätt. Mit 5 Abbildungen. Wien, Mayer und Co., 1901. 8., XI und 473 S. — Kr. 12.

2. **Desselben Werkes** Abth. I, Band 4, 1. Hälfte: *Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther,* übersetzt und erklärt von Dr. Mich. Seisenberger, Prof. am Kgl. Lyceum in Freising, Erzbisch. Geistl. Rath. Wien, Mayer und Co., 1901. 8., XX und 210 S.

3. **Handkommentar zum A. T.** In Verbindung mit anderen Fachgelehrten herausgegeben von D. W. Nowack. I. Abth., 6. Band, 2. Theil: *Esra, Nehemia und Esther,* übersetzt und erklärt von D. C. Siegfried, Geh. Kirchenrath u. o. Prof. d. Theol. in Jena. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1901. 8., IV und 175 S. — M. 8, geb. M. 9,80.

4. **Desselben Werkes** III. Abth., 1. Band: *Das Buch Jesaia,* übersetzt und erklärt von D. Bernh. Duhm, o. Prof. d. Theol. in Basel. Zweite, verbesserte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1902. 8., XXII und 446 S. — M. 3.80.

1. Die Reihe der kurzgefassten Commentare zu den hl. Schriften des A. T., deren Herausgabe die Leo-Gesellschaft ins Werk setzt, eröffnet die Erklärung des Buches Ezechiel von Prof. Schmalzl.

Im Programm des ganzen Werkes vom Jahre 1896 wurden den Mitarbeitern bestimmte Normen für die Ausgabe der einzelnen Bände als maßgebend vorgelegt. Durch dieselben wurde unter anderem festgesetzt, dass den einzelnen Abschnitten der Erklärung eine genaue deutsche Übersetzung des Vulgata-Textes und des hebräischen, resp.

aramäischen oder griechischen Urtextes in zwei kleingedruckten Spalten vorausgehen müsse. Die Erklärungen sollten in einem fortlaufenden Text gegeben werden, und philologische wie kritische Anmerkungen in kleingedruckten Fußnoten Platz finden.

Der Commentar müsse drei Dinge in sich vereinigen: Vollständigkeit, Kürze, Klarheit. Der Umfang der Erklärung für ein Buch als Ganzes solle ungefähr dem Umfange des Vulgata-Textes gleichkommen.

Bei der Beurtheilung der einzelnen Commentare müssen vor allem diese Normen im Auge behalten werden. Schmalzls Erklärung dürfte denselben im ganzen recht wohl entsprechen und ein sehr brauchbares Hilfsmittel zum Verständnis des inhaltschweren und schwierigen Propheten bilden. Reichhaltige Literaturangaben, eine kurze, übersichtliche Einleitung, fortlaufende Anmerkungen zu den dunkeln Stellen des Textes und eine ausführlichere Angabe und Erklärung des Inhaltes der einzelnen Abschnitte setzen den Leser in Stand, die herrlichen Wahrheiten zu erfassen, die in den erhabenen Bildern und Gesichten des großen Sehers am Fluße Chobar enthalten sind.

Da sich gerade bei einem kurzgefassten Commentar der Meister besonders in weiser Beschränkung zeigen muss, wird man es auch nur billigen können, dass der Verf. für eingehendere Untersuchungen einzelner Fragen auf Knabenbauer und andere ausführliche Commentare verweist. Bei der zu erstrebenden Kürze dürfte doch die Vollständigkeit in wesentlichen Stücken keine Einbuße erlitten haben, und auch auf Klarheit und Übersichtlichkeit ist gebürend Rücksicht genommen worden.

Freilich wird die Erklärung in manchen Stücken den Wunsch nach mehr rege machen; doch können wir auch darin keinen Nachtheil derselben erblicken, und in der reichen Literatur findet jeder den Weg zur Erfüllung dieses Wunsches gezeigt. Immerhin dürfte ein Punkt für etwaige spätere Auflagen und auch für andere Theile des Werkes der Erwägung wert sein. Nach den Normen des Programmes sollte die Übersetzung in Kleindruck der Erklärung vorangehen. Nun sind zwar in den vorliegenden zwei Theilen des Commentars für die beiden Spalten der Übersetzung recht gefällige Cursivtypen gewählt worden; aber der Vortheil der Raumersparnis, den der Kleindruck gewähren würde, ist dabei ganz und gar nicht erreicht. Im Gegentheil, die einzelnen Zeilen haben nicht nur den gleichen Abstand, wie bei der großgedruckten Erklärung, sie fassen auch ver-

hältnismäßig noch weniger Worte, als die Zeilen der Erklärung; während bei dieser die Zeile durchschnittlich 18·6 Silben enthält, weist die (halbe) Zeile der Übersetzungscolonne nur 8·4 Silben auf. Es dürfte in diesem Punkte umso mehr eine Änderung behufs Raumgewinnung zugunsten der Erklärung zu wünschen sein, als ohnehin schon vielfach in der fast vollständigen Nebeneinandersetzung der deutschen Übersetzung der Vulgata und des Urtextes etwas gar viel des Guten geschieht.

Vielleicht wäre es auch zu empfehlen, noch strenger der Norm des Programmes entsprechend, nur die eigentlichen philologischen und kritischen Anmerkungen den Fußnoten zuzuweisen, dagegen alles zur sachlichen Erklärung Nothwendige und Wichtige in den fortlaufenden Text der Auslegung aufzunehmen.

Hinsichtlich des Literaturverzeichnisses sei die Bemerkung gestattet, dass, wenn überhaupt eine Scheidung zwischen katholischen und nichtkatholischen Autoren rathsam ist, doch jedenfalls David Heinrich Müller nicht zu den ersteren und Movers, Neteler, Rückert (Freiburg) nicht in die Zahl der letzteren gerechnet werden dürfen. Außerdem würde es dem wissenschaftlichen Charakter des Commentars noch mehr entsprechen, wenn bei wichtigeren und in neuen Auflagen vielfach veränderten Werken auch die neueste Ausgabe berücksichtigt würde, wie zB. bei Allioli, Cornely, Riehm, Zschokke u. a.

Die Ausstattung verdient volle Anerkennung; doch dürfte die nach Herder'schem Vorbild bemessene Preisansetzung von 40 Hellern per Bogen der wünschenswerten weiteren Verbreitung des gediegenen Werkes nicht gerade förderlich sein; schon die vorliegende erste Hälfte des dritten Bandes der prophetischen Bücher kommt bei diesem Maßstab auf zwölf Kronen zu stehen.

2. Seisenbergers Übersetzung und Erklärung der Bücher Esdras, Nehemias und Esther ist als Theil des gleichen Commentars nach denselben Normen bearbeitet und verdient ebenfalls warme Empfehlung.

Dem geschichtlichen Charakter der Bücher entsprechend hat der Verf. die Erklärung mit noch größerer Kürze behandelt, als es bei einem prophetischen Texte angängig war. Er bietet die beiden Übersetzungen vollständig neben einander, auch wo es sich nur um die langen Namenlisten handelt, die nur ganz unwesentlich verschieden sind. Die Erklärung des Textes ist durchwegs vollständig in den Fuß-

noten am unteren Rande untergebracht, und der Verf. bezeichnet dieses Vorgehen als ‚programmgemäß‘. Wie schon oben gesagt wurde, dürfte es dem Wortlaut der im Programm aufgestellten Normen mehr entsprechen, wenn nur die philologischen und kritischen Bemerkungen, über die der common reader meist gerne schnell hinwegzukommen sucht, in diese Fußnoten verwiesen würden. Nach der vom Verf. bevorzugten Weise bietet der Commentar mehr eine mit Anmerkungen versehene Übersetzung und nähert sich so in der Anlage vielleicht zu sehr anderen schon bestehenden und bewährten Werken. Zwar hat ja auch diese Art ihre großen und besonderen Vorzüge; doch dürfte es mehr unseren Interessen entsprechen, wenn wir neben Loch und Reischl, und neben dem hoffentlich bald auch für das A. T. in neuer Gestalt erscheinenden Allioli-Arndt, eine etwas eingehendere und fortlaufende deutsche Erklärung des hl. Textes erhielten.

Die vom Verf. angestrebte große Kürze läſst hie und da auch in wichtigeren Fragen die nothwendigen Aufschlüsse vermissen. So wären zB., außer den wenigen Zeilen über die Zeit der Heimkehr (S. V f.), einige Bemerkungen über die in neuerer Zeit viel erörterte Frage, ob Nehemias vor oder nach Esdras anzusetzen sei, unerläſslich gewesen; die Schriften und Abhandlungen, welche van Hoonacker, Huyghe, Lagrange u. a. darüber veröffentlichten, werden gar nicht erwähnt. In anderen Punkten ließe sich eine größere Klarheit und Genauigkeit wünschen, wie zB. bei der Erklärung des nächtlichen Rittes des Nehemias um die Mauern, und des Weges, den der südliche Dankchor bei der Einweihung der Mauern einschlug; die Marienquelle liegt nicht östlich, sondern fast ganz nördlich von Siloe und ist wohl kaum identisch mit dem Königsteich (S. 63). Die berühmten Stufen, die bei den englischen Ausgrabungen von Bliß aufgefunden wurden, führen keineswegs ‚in östlicher Richtung von der Stadt Davids in die Niederung hinunter‘ (S. 67); sie werden von den Anhängern der südwestlichen, wie der südöstlichen Lage Sions für ihre Stadt Davids in Anspruch genommen, und beweisen weder die eine noch die andere Ansicht. Erfreulicherweise hält aber der Verf. an der alten und wohlbegründeten Meinung vom traditionellen südwestlichen Sion fest. — Wortbildungen wie ‚Reichnisse an die Cultuspersonen‘ (S. XV und 123) dürften auch der Klarheit wenig förderlich sein.

Für die Benützung des Werkes wäre es eine große Erleichterung — und dasselbe gilt auch von Schmalzls Ezechiel — wenn Capitel- und

Verszahl auf jeder Seite am äußeren Theile des oberen Randes verzeichnet würde. Derartige Angaben sollten doch in keinem Commentar fehlen.

3. Der seit 1892 von Prof. Nowack in Straßburg herausgegebene und im Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen erscheinende Handkommentar zum A. T. hat sich längst als ein sehr nützliches Hilfsmittel für das Studium des alttestamentlichen Schrifttextes bewährt. Obwohl wir uns mit den allgemeinen und besonderen kritischen Voraussetzungen und Aufstellungen der einzelnen Bearbeiter durchwegs nicht einverstanden erklären können, so müssen wir doch die vielfache Anregung und den großen Nutzen dankbar anerkennen, den die sorgfältigen sprachlichen Erläuterungen und manche textkritische Bemerkungen gewähren. Namentlich unter dieser Rücksicht sind die betreffenden Bände des Handkommentars als willkommene Ergänzungen des ‚kurzgefassten, wissenschaftlichen Commentars' der Leo-Gesellschaft zu betrachten.

In der äußeren Anlage zeigen die beiden Werke manche Ähnlichkeit. Auch im Handkommentar wird eine zusammenhängende, möglichst genaue Übersetzung des Textes geboten, zu welcher die Erklärung in ausführlichen Anmerkungen gegeben wird. Die Einleitung gewährt bei jedem Buche einen kritischen Überblick über die Hauptfragen, zu denen der Text Anlass gibt, und meistens ein reichhaltiges Verzeichnis der neuesten Literatur.

Wie verschieden dagegen die beiden Werke in ihrer ganzen Richtung und im Inhalt der Einleitung und Erklärung sind, zeigt Siegfrieds Commentar zu den Büchern Esdras, Nehemias und Esther zur Genüge. Doch ist hinsichtlich der beiden ersten Bücher der Gegensatz zur gläubigen Exegese nicht so bedeutend, wie im Buche Esther. Gegen die Unterscheidung der verschiedenen Bestandtheile des Textes bei Esdras und Nehemias lässt sich nicht viel einwenden; sie ist auch längst von katholischen Erklärern anerkannt worden. Dass diese Theile in der Übersetzung durch acht verschiedene Typenarten auch für das Auge kenntlich gemacht werden, sieht zwar recht kritisch aus, ist aber im Princip im allgemeinen nicht zu beanstanden. Dass die Urkunden des Buches Esdras keine gefälschten Documente sondern authentische Schriftstücke seien, wird als von Ed. Meyer unwiderleglich nachgewiesen angenommen. Ebenso werden bedeutende Theile der Bücher als wörtliche Auszüge aus den Memoiren des Esdras und Nehemias

und aus anderen Denkschriften anerkannt. Die zuerst von dem Löwener Professor van Hoonacker aufgestellte Hypothese über die Chronologie Nehemias-Esdras, die katholischerseits auch von den bei Siegfried nicht erwähnten Lagrange, Schöpfer u. a. vertheidigt wurde, wird als ‚radikale Kritik‘ zurückgewiesen. Als Verfasser oder vielmehr als Redactor des Textes in seiner jetzigen Gestalt wird der Chronist angesehen und die Entstehung des Werkes der Zeit Alexanders des Großen zugeschrieben wegen des Ausdruckes ‚der König von Persien‘ (Neh. 12, 22), und weil die Liste der Hohenpriester (Neh. 12, 10 f. 22 f.) bis auf Jaddua in der Zeit Alexanders führt. Die mehrfache Lösung dieser sicherlich wenig entscheidenden Argumente, wie sie zB. schon Cornelius a Lapide bietet, wird vom Verf. nicht erwähnt.

Beim Buche Esther können wir leider dem Kritiker kaum noch in dem einen oder anderen Punkte folgen, da er sich fast ganz auf unsicheren Pfaden verliert. Als anscheinend sicheres Resultat der Forschung wird mit Jensen u. a. angenommen, dass im Buche Esther ‚die Grundlagen des babylonischen Mythus deutlich erkennbar sind‘, der aber ‚bei seiner Wanderung zu den Juden starke Umwandlungen erlitt‘. Esther wäre demnach die babylonische Göttin Istar, Mardochäus der Gott Marduk, der Judenfeind Aman entspräche dem Nationalgott der Elamiter Humman und der Erzählung vom Kampfe des Aman mit Mardochäus läge eine altbabylonische Geschichte von der Besiegung der Elamiter durch die Babylonier zugrunde (S. 135). Nichts einfacher als dieses, namentlich wenn man über die entgegenstehenden Schwierigkeiten sich leicht hinwegsetzt!

Die im hebräischen Texte fehlenden Theile des Buches werden natürlich als apokryph nicht behandelt. Dagegen bietet die sprachliche und sachliche Erklärung des zur Besprechung kommenden Textes trotz der unannehmbaren kritischen Voraussetzungen und Zuthaten manches Wertvolle.

Einzelne Ungenauigkeiten können wir dem Verf. nicht so hoch anrechnen, da er durch schwere Krankheit gehindert war, die letzte Feile an das Buch zu legen. So wäre zB. bei der Realencyklopädie für prot. Theologie auch die Bandzahl mit anzugeben (S. 14, zweimal); der Jahrgang 1896 der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft ist nicht II, sondern XVI; die Angaben über die Topographie Jerusalems, in denen sich der Verf. durchwegs an Stade anschließt, bedürften in manchen Punkten einer Nachprüfung; vor der

‚Einleitung‘ S. 134 wäre durch eine Überschrift anzuzeigen, dass es sich im folgenden um das Buch Esther handelt, u. a.

Dass die katholische Literatur wenig oder gar nicht berücksichtigt wird, und zB. auch die neueste einschlägige Schrift von Prof. Nikel über die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens unbeachtet geblieben ist, entspricht der oft gerügten üblen Angewohnheit, gegen die immer wieder vergebens gekämpft wird.

4. Der Commentar zu Isaias vom Baseler Prof. Bernhard Duhm erschien zum erstenmale im Jahre 1892 als erster Theil des ‚Handkommentars‘. Unter Berücksichtigung der ausgedehnten neuen Literatur des letzten Jahrzehntes gab der Verf. sein Werk vor kurzem in zweiter Auflage heraus. Trotz seiner zur extremen Seite neigenden kritischen Richtung kann das Buch beim Studium des ersten und schönsten unter den Propheten jedem Theologen gute Dienste leisten.

Zur Kennzeichnung der verschiedenen Bestandtheile des Textes wurde die im allgemeinen gut gelungene Übersetzung mit neun Arten von Typen gedruckt. Wie aber der Verf. bei der Herstellung der Grundlagen seiner Quellenscheidung zu Werke geht, zeigen folgende Beispiele. ‚Im 3. Jahrh. a. Chr. citiert der Chroniker (II Chr. 36, 22 f. — Esr. 1, 1—3) die deuterojesaianische Verheißung, dass Cyrus den Tempel bauen lassen werde (Jes. 44, 28) als ein Wort des Jeremia, hält also Jes. 40—66 oder einen Theil davon für jeremianisch‘ (S. VII). Es wird dabei nicht erwähnt, dass jenes Wort des Chronisten sich auch ganz gut auf die jeremianische Verheißung Jer. 29, 10 beziehen kann und gewöhnlich von protestantischen wie katholischen Exegeten darauf bezogen wurde. Bei dieser Annahme erscheint aber die Schlussfolgerung, dass ‚dieser Theil damals noch nicht zum B. Jesaia gehörte‘, als ganz unbewiesen. — Duhm fährt fort: ‚Aber auch Jes. 1—39 war damals noch nicht in der jetzigen Verfassung. Der Chroniker kennt zwar die cap. 36 bis 39, sieht sie auch für jesaianisch an, citiert sie aber nicht aus einem Jesaiabuch, sondern aus dem „Buch der Könige von Juda und Israel“ (II Chr. 32, 32). Unfehlbar würde er ein Jesaiabuch als Quelle genannt haben, wenn er gekonnt hätte, denn er empfindet seine Abhängigkeit von den Bb. Samuelis und Kön. offenbar als lästig. Standen zu seiner Zeit c. 36—39 noch nicht im B. Jes., so haben auch c. 1—35 damals noch nicht ihre jetzige Form und Vollständigkeit gehabt, denn aller Wahrscheinlichkeit nach sind c. 36—39

von demselben Manne ins B. Jes. herübergenommen, der auch c. 1—35 zusammengestellt hat' (S. VII). Es wird hier wiederum nicht erwähnt, dass der Text des Chronisten an der angeführten Stelle nach den Septuaginta, Targum und Vulgata (auch in der arabischen Übersetzung der Londoner Polyglotte) ‚und im Buche der Könige von Juda und Israel' lautet und dass dieser Lesart auch mit Rücksicht auf die Übereinstimmung des Chronisten mit Is. 1, 1 selbst von Kritikern wie E. Kautzsch der Vorzug gegeben wird. Unter Berücksichtigung dieser aus innern wie äußeren Gründen wenigstens ebenso berechtigten Textgestalt ist aber der ganzen Beweisführung D.s der Boden entzogen, trotzdem sie mit ‚unfehlbar', ‚offenbar', ‚aller Wahrscheinlichkeit nach' operiert.

Bei der für die kritischen Aufstellungen sehr unbequemen Stelle des Buches Ecclesiasticus (48, 22—25; Vulg. 25—28) muss D. zugeben, dass dieselbe ‚nicht bloß Jes. 40—66 für jesaianisch ansieht, sondern auch ihre Verbindung mit c. 36—39 vorauszusetzen scheint' (ebd.). Um ihre Beweiskraft abzuschwächen, fügt er aber bei: ‚Indessen beweist sie nicht allzuviel, weil es keineswegs sicher ist, dass der Siracide sie verfasst habe. Aber selbst in diesem Fall würden wir nicht wissen, wie zur Zeit des Siraciden, in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts a. Chr. die jetzigen ersten 35 cap. aussahen, ja nicht einmal ob die J. Sir. 48, 33 ff. ausgesprochene Meinung die allgemein herrschende war'. Derartige rein negative Zweifel, zu denen Text und Context und sämmtliche Texteszeugen nicht den mindesten Anlass bieten, vermögen doch, wenn mit gleichen Wagschalen gewogen wird, dem positiven Zeugnis zugunsten der alten Tradition sein Gewicht nicht zu nehmen.

Es ist zu bedauern, dass der Kritiker lieber sich mit derartigen zweifelhaften Gründen zufrieden gibt und selbst eher ein unlösbares Rätsel mit in den Kauf nimmt, als an der Hand der Tradition eine befriedigende Lösung der Frage anzustreben. Charakteristisch sind in dieser Beziehung die Äußerungen des Verf. über die prophetischen Worte vom Knechte Jahwes. Er ist ehrlich genug anzuerkennen, dass der Prophet bei seiner Schilderung mit dem ‚'Ebed Jahwe' ein einzelnes Individuum und nicht ein Collectivum meint. ‚Ebenso sehr wie das Lebensbild spricht die Weissagung von dem künftigen Geschick des Gottesknechts dafür, dass wir in ihm ein Individuum und kein Collectivum zu sehen haben' (S. 367). Statt nun aber mit der jüdischen und christlichen Tradition in diesem Individuum den kom-

menden Messias und Erlöser zu sehen, glaubt D. darin einen frommen, unbekannten, am Aussatz gestorbenen Mann aus den Zeitgenossen des Propheten erblicken zu müssen, gesteht aber sofort ein: ‚Wir stehen hier vor einem geschichtlichen Rätsel, das wir nicht lösen werden‘ (ebd.) und ‚Man nimmt die Darstellung am besten als einfache Historie, mag diese auch ein Rätsel für uns werden‘ (S. 358 f.).

Es wird aber bei dieser Behandlungsweise nicht bloß diese einfache Historie, sondern das ganze Buch in allen seinen Theilen zu einem unlösbaren Rätsel und einem unentwirrbaren Durcheinander von zügellosen Phantasiegebilden und Widersprüchen. Der Verf. sieht sich daher auf Schritt und Tritt genöthigt, auf derartige ‚Mängel‘ des Textes hinzuweisen; dieselben bestehen aber nur für denjenigen, der den Schlüssel zum richtigen Verständnis, wie die Tradition allein ihn bietet, weggeworfen hat.

Auch zu der Übersetzung und Erklärung von einzelnen Worten und Stellen, sowie zu der von D. bevorzugten Metrik wäre noch manches zu bemerken. Doch möge das Gesagte genügen. Trotz der vom Verf. eingeschlagenen Richtung kann sein Commentar ein nützliches Hilfsmittel zum Studium sein.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Lehrbuch des Kirchenrechts. Von Dr. J. B. Sägmüller, Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Zweiter Teil. Die Verfassung der Kirche. Freiburg, Herder, 1902. S. 145–400.

Der vor etwa zwei Jahren herausgegebene erste Theil des Lehrbuches von Prof. Sägmüller hat mit Recht allgemeine Anerkennung gefunden[1]). Die Vorzüge, welche an ihm gerühmt wurden, der Zuverlässigkeit der Lehre, der ebenmäßigen, kurzen, klaren Darstellung treten auch in diesem zweiten Theile hervor. Derselbe handelt von der Verfassung der Kirche, d. h. von dem Clerus (1. Abschnitt; Verwaltung der potestas ordinis), von den Kirchenämtern im allgemeinen (2. Abschn.), den einzelnen Kirchenämtern im besonderen (dem Papste, Cardinälen usw. bis herab zu den Pfarrern und deren Gehilfen; 3. Abschn.) den Synoden (4. Abschn.). Es sind also praktisch

[1]) Vgl. auch diese Zeitschrift.

sehr wichtige und interessante Stoffe, welche der Verf. in diesem zweiten Theile behandelt. Mehr noch als im ersten Theile zeigt sich in diesem, dass das Bestreben des Verf. weniger darauf gerichtet war, den Leser mit vielen kirchenrechtlichen Einzelbestimmungen bekannt zu machen und ihn zum praktischen Verwaltungsbeamten heranzubilden, als ihn in die Wissenschaft des Kirchenrechtes einzuführen und namentlich die historische Entwicklung kurz und übersichtlich darzulegen. Diese zumeist in Kleindruck gegebenen rechtsgeschichtlichen Partien sind mehrfach besonders gut gerathen und geradezu musterhaft zu nennen. An einzelnen Stellen wollte es mir scheinen, als ob die Darstellung des heute geltenden Rechtes doch allzu dürftig und gegenüber der geschichtlichen Entwicklung zu sehr in den Hintergrund getreten sei; das gilt zB. von den für das geltende Recht besonders wichtigen römischen Congregationen. Damit hängt dann einigermaßen schon zusammen, dass zwischen dem in Deutschland geltenden Rechte und dem Kirchenrechte schlechthin nicht immer hinlänglich unterschieden wird. Die Darstellung des geltenden Rechtes spitzt sich wohl auch zu in Einzelbestimmungen, die Würtemberg betreffen. Es hätte meiner Anschauung nach dem Buche keinen Eintrag gethan, wenn diese, welche allerdings in den Vorlesungen nothwendig vorgetragen werden müssen, in dem für viel ausgedehntere Leserkreise bestimmten Werke durch allgemeine wichtige Bemerkungen ersetzt wären.

Es sei mir gestattet, einige vorzüglich das heutige Kirchenrecht betreffende Einzelheiten, die mir aufgefallen sind, ohne Rücksicht darauf, ob sie eine besondere praktische Wichtigkeit beanspruchen, der Reihe nach anzuführen. Mit Berufung auf Trid. 23, 4 sagt der Verf., der zu Tonsurierende müsse zur Hoffnung berechtigen, ‚dass er später wirklich die ordines übernehmen werde‘ (S. 150). Thatsächlich ist es in Deutschland und in vielen anderen Gegenden nicht mehr der Brauch, den zu den niederen Kirchendiensten Heranzuziehenden bloß die Tonsur und vielleicht die niederen Weihen zu ertheilen; nur diejenigen pflegen sich zur Tonsur zu melden, welche die Absicht haben, später Priester zu werden; aber ein allgemeines Kirchengesetz wird keinen Bischof hindern, den früheren Brauch wieder einzuführen. Das Trienter Concil verlangt von dem zu Tonsurierenden nur die Absicht ‚ut Deo fidelem cultum praestent‘. — S. 158 heißt es: ‚Weiterhin unterscheiden manche: dispensable und indispensable (Irregularitäten). Da aber alle Irregularitäten auf kirchlichem Rechte beruhen, so sind alle dispensabel‘. Damit wird der Verf. diesem Unter-

schiede, der in gleichem Sinne auch bei den Ehehindernissen gemacht wird, nicht gerecht. Unter dispensabler Irregularität versteht man jene, welche von der Kirche nicht nur überhaupt gehoben werden kann, sondern von welcher leicht dispensiert wird; indispensabel jene, von der nur selten und aus den wichtigsten Beweggründen Dispens eintritt. — Bei der Besprechung der Irregularität ex defectu scientiae berührt der Verf. auch die Frage über die Heranbildung und den Unterricht des Clerus und streift auch die jüngste Controverse über Facultäten und Seminare. Der Schlußsatz lautet: ‚Daher hat die Lösung der Frage: Universität oder Seminar zu lauten: Universität und Seminar'. Mit dieser Lösung werden in thesi wohl auch die entschiedensten Vertreter der Seminare einverstanden sein, aber auch nicht mit Unrecht die Einwendung machen, dass, wenn eine Facultät um eine solche Beschränkung der kirchlichen Freiheit erkauft werden muss, wie sie zB. in Würtemberg besteht (‚Gegen einen Lehrer an der katholisch-theologischen Facultät kann wegen unkirchlicher Lehre eine Verfügung nur von der Staatsregierung getroffen werden' S. 162), der Kaufpreis doch zu hoch ist. Vielleicht ist in der Controverse nicht genug Gewicht darauf gelegt, dass die kirchliche Autorität die Freiheit haben muss, nicht nur gegen solche, die unkirchliche Lehren vortragen, sondern auch gegen solche, die in anonymen oder pseudonymen Schriften kirchliche Einrichtungen oder kirchliche Personen in ungerechter Weise herabsetzen, vorzugehen. Auch gegen solche öffentliche Ärgernisse, wie wir sie ja aus den letzten Jahren kennen, muss die kirchliche Behörde einschreiten können. — S. 172 wird richtig in der Anmerkung gesagt, dass incestuosi nicht durch eine nachfolgende Ehe, sondern nur durch die dispensatio in radice legitimiert werden können. Das gilt aber auch von den adulterini und sacrilegi. — S. 176 ist mir der Satz unklar geblieben: ‚Überdies haben sie (die Staaten) unter den heutigen Verhältnissen an sich die Pflicht, für eine genügende Anzahl von Geistlichen zu sorgen'. Die Pflicht, für den Unterhalt der Geistlichen zu sorgen, wird sich wohl nicht anderswoher ableiten lassen, als weil der Staat die Kirchengüter an sich genommen hat. Im übrigen liegt diese Pflicht der Kirche ob, wie auch die Sorge für einen guten Nachwuchs des Clerus; der Staat hat nur die Pflicht, der Kirche hierin behilflich zu sein. — S. 189 f. sind die für Minoristen nach dem gegenwärtigen Rechte geltenden Beschränkungen des privilegium fori richtig angegeben; dass diese auch bezüglich des privilegium canonis gelten, ist

S. 187 nicht gesagt, auch S. 193 nicht, wo vom Verluste der clericalen Standesprivilegien die Rede ist.

Sehr verschiedene Auffassungen finden sich bekanntlich bei den Canonisten vom Wesen der jurisdictio ordinaria, delegata, vicaria etc. Auf diese hier einzugehen, ist nicht möglich. Der Verf. definiert die erstere S. 213 also: ‚Die mit einem ständigen Amte bleibend verbundene kirchliche Jurisdiction heißt jurisdictio ordinaria und deren Inhaber ist judex ordinarius'. ‚Das Unbefriedigende dieser Erklärung erhellt schon aus folgender Bemerkung. Das bischöfliche Amt ist ohne Zweifel ein ständiges Kirchenamt; mit ihm ist vom Tridentinum eine ausgedehnte Jurisdiction über exemte Regularen und Säcularen bleibend verbunden. Wäre nun die Auffassung des Verf. von der ordentlichen Jurisdiction richtig, dann müſste diese vom Trienter Concil mit dem bischöflichen Amte verbundene Jurisdiction den Charakter einer ordentlichen Jurisdiction haben. Und doch ist sie eine delegierte; das Tridentinum überträgt den Bischöfen diese nunmehr bleibend mit dem bischöflichen Amte verbundene Gewalt als delegierte Jurisdiction. Auch die Bemerkungen über die jurisdictio vicaria treffen nicht zu; so zB. kann die Jurisdiction des Capitels nicht vicaria genannt werden, sondern ist sicher ordinaria. Daſs dagegen die Jurisdiction des Capitelsvicars vicaria ist, liegt auf der Hand und doch ist sie seitens des Capitels unwiderruflich übertragen. Ebenso ist die jurisdictio delegata im Gegensatz zur ordinaria und vicaria nicht dadurch hinreichend gekennzeichnet, daſs sie ‚einem andern als Stellvertreter übertragen' genannt wird. Denn, um nur dieses anzuführen, auch dem Generalvicar sowie dem Capitelsvicar ist ihre Jurisdiction übertragen und zwar dem einen als Stellvertreter des Bischofs, dem andern als Stellvertreter des Capitels. Und doch ist beider Jurisdiction nicht delegata zu nennen, sondern ‚quasi-ordinaria oder vicaria'.

Daſs ‚die Candidaten der ordines majores das tridentinische Glaubensbekenntnis abzulegen' haben (S. 223), ist wenigstens gemeinrechtlich nicht vorgeschrieben. — In den Worten des Trienter Concils (23. Sitz. 1. Cap.) scheint es mir nicht begründet, wenn der Verf. S. 224 den Seelsorgsbeneficiaten ein ‚Recht auf zwei Monate jährlicher Ferien' zuspricht; das Concil verbietet an der betreffenden Stelle den Bischöfen über zwei Monate die Abwesenheit vom Orte des Beneficiums zu gestatten, macht es ihnen aber nicht zur Pflicht. — Auf S. 225 wird in dem Satze: ‚Bischöfe, die über die drei gesetz-

lichen Ferienmonate oder ohne Erlaubnis ihrer Oberen von ihrer Diöcese abwesend sind', statt des ,oder' ein ,und' zu setzen sein. Die Die ,Berufung zum Reichstag' kann rechtlich der ,Berufung zur Synode' als gesetzlicher Abwesenheitsgrund nicht ohne wichtige Einschränkung gleichgestellt werden. — S. 239. Dass infolge einer incorporatio pleni juris ,der parochus habitualis oder principalis eigentlicher Pfarrer' ist, bedarf einer Erklärung; der Vorstand eines Seminars zB., das eine derartige incorporierte Pfarrei hat, kann keinerlei pfarrliche Rechte ausüben. — S. 244. Zur Erlangung eines Pfarrbeneficiums ist das 24. Lebensjahr nicht bloß wegen des nothwendigen Weihegrades vorgeschrieben, sondern unabhängig von demselben, so dass zB. jener, welcher mit Dispens vor dem genannten Jahre Priester geworden, zu einem Pfarrbeneficium doch nicht befördert werden dürfte. — S. 245 wird unter Berufung auf Trid. 24, 12 ohne Einschränkung gesagt, dass (an Kathedral- und größeren Stiftskirchen) ,die Dignitäre alle und die Hälfte der Canonicer graduiert sein sollen'; das Concil setzt dieser Verordnung den beschränkenden Zusatz bei: in provinciis, ubi id commode fieri potest, und befiehlt auch nicht einmal, sondern bedient sich des Ausdrucks: hortatur etiam sancta synodus. — S. 265 ist das jus simultaneae collationis nicht genau wiedergegeben; es besteht nicht darin, dass der Bischof mit Zustimmung seines Capitels eine Pfründe vergibt, sondern dass der Bischof und das Capitel sie vergeben; im letzteren Falle sind zwei einander nebengeordnete Collatoren vorhanden, im ersteren Falle nur einer (der Bischof), der aber an die Zustimmung des Capitels gebunden ist. Im Falle der Erledigung des bischöflichen Stuhles kann das Capitel jene Pfründen vergeben, bezüglich deren ein jus simultaneae collationis besteht, nicht aber jene, welche der Bischof mit Zustimmung des Capitels verleiht. — Als persönliches Patronatsrecht wird S. 277 dasjenige erklärt, ,welches einer physischen oder juristischen Person als solcher zusteht, also auf einem persönlichen Erwerbsgrund beruht'. Da zu den juristischen Personen nicht nur Personen-Gemeinschaften, sondern auch Ämter, Pfründen, Institute usw. gehören, diese aber Sachen sind, so muss man folgerichtig auch das juristischen Personen zustehende Patronatsrecht vielmehr als jus patronatus reale bezeichnen. — Die S. 282 ausgesprochene Ansicht, dass ,im Grunde genommen die unvordenkliche Verjährung keine selbständige Entstehungsart des Patronates bildet, wohl aber eine praesumptio juris be-

gründet, dass das so lange ausgeübte Recht . . auf den Rechtstiteln der Fundation oder Dotation beruhe', steht mit dem allgemeinen Grundsatze, dass Rechte jedweder Art durch Verjährung erworben werden können, nicht im Einklang. Das Trienter Concil will an den vom Verf. citierten Stellen der Usurpation des Patronates entgegentreten; wollte es die Verjährung als selbständigen Erwerbstitel abschaffen, dann hätte es seine Absicht in unzweideutiger Weise kundgeben müssen. — Der Verf. zählt S. 293 zu den Pflichten der Patrone, ‚zu wachen über den unversehrten Bestand der Stiftung, über die fundationsmäßige Verwaltung des Stiftungsvermögens und über die Abhaltung der stiftungsgemäßen Gottesdienste'; im Interesse der Theorie und der Praxis müsste hinzugefügt werden, dass diese Pflicht wenigstens vornehmlich aus der allgemeinen, einem jeden obliegenden Pflicht hervorgeht, seine eigenen Sachen und Rechte zu schützen; so erklärt es sich, dass dem Patron damit kirchliche Jurisdiction anvertraut ist. — S. 349 wird es als Verpflichtung der Bischöfe hingestellt, ‚jeden Tag zu celebrieren oder wenigstens der Messe anzuwohnen'. Ein Beweis dieser Verpflichtung wird sich wohl nicht erbringen lassen, wenn man nicht etwa das sich geziemende für gleichbedeutend mit pflichtmäßig erklärt. — Zu S. 356 ist zu bemerken, dass allerdings in Deutschland die Domherren violette Kleidung tragen dürfen, ebenso etwa einen Ring; aber mit Recht bemerken andere Canonisten, dass das allgemeine Kirchenrecht den Domherren keinerlei Privilegien bezüglich der Kleidung usw. oder bezüglich des Titels (‚Reverendissimus' oder ‚Admodum reverendus') verleiht, auch nach den Regeln der superioritas den einzelnen Canonikern nicht ein Vorrang zukommt vor der übrigen Diöcesangeistlichkeit, vielmehr einem Pfarrer in seiner Pfarrkirche der Vorrang zusteht vor einem Canoniker. — Ebenso entspricht es der Natur der Sache, dass der Capitelsvicar, da er ja doch nur Vicar oder Stellvertreter des Capitels ist, den einzelnen Capitularen nicht vorgehe.

Der Begriff der sedes impedita (S. 361) wird verschieden erklärt. Nach dem Verf. läge der Fall einer sedes impedita, infolge deren die bischöfliche Jurisdiction dem Capitel zufällt und dieses einen Vicar zu bestellen hat, dann vor, wenn der Bischof ‚von auswärtigen Feinden, Heiden oder Schismatikern weggeführt worden ist und kein schriftlicher Verkehr mit ihm stattfinden kann'. Er läge dann aber nicht vor, wenn ‚der Bischof von der eigenen Regierung weggeführt oder vertrieben worden wäre'. Bekanntlich ließ der hl. Stuhl

die Berufung des Kölner Domcapitels auf die sedes impedita zur Rechtfertigung seines Vorgehens nach der gewaltsamen Wegführung des Erzbischofs Clemens August durch die preußische Regierung nicht gelten. Seitdem wurde das oben citierte Capitel aus dem kirchlichen Rechtsbuche von Canonisten und Historikern mehrfach so erklärt, wie der Verf. es hier thut. Doch scheint diese Erklärung sich allzusehr an bloß äußere, nichtssagende Unterschiede zu halten. Der Fall einer sedes impedita scheint vielmehr dann vorzuliegen, ob die den Bischof vertreibende Macht nun die eigene Regierung oder eine auswärtige Macht ist, wenn der vertriebene Bischof voraussichtlich auf längere Zeit die Diöcese weder selbst verwalten noch durch seinen Generalvicar verwalten lassen kann. Dabei wird dann auch immer vorausgesetzt, dass durch die Bestellung eines Capitelvicars nicht etwa einer längeren Gefangenhaltung des Bischofs Vorschub geleistet werde.

Zu S. 366. Die gegenwärtig mehreren Staaten obliegende Pflicht, zum Unterhalte kirchlicher Würdenträger, unter anderen der Weihbischöfe, beizutragen, ist von der gewaltsamen Einziehung des Kirchengutes abzuleiten. So lässt sich demnach aus der Leistung dieser Pflicht keineswegs ein Recht des Staates folgern auf Mitwirkung bei der Bestellung kirchlicher Würdenträger zB. der Weihbischöfe. — S. 370 wäre richtiger zu sagen, dass der Generalvicar ein Specialmandat nöthig hat zur Ausübung der Criminal-Gerichtsbarkeit (statt ‚zur Ausübung der Gerichtsbarkeit'), da das Generalmandat ihn zur Ausübung der Civilgerichtsbarkeit befähigt; betreffs der Ehegerichtsbarkeit gibt es bekanntlich verschiedene Meinungen. — S. 398 wird zu kurz und allgemein gesagt, dass ‚die Äbte und Prälaten' zur Diöcesansynode erscheinen müssen, da doch namentlich in gegenwärtiger Zeit nach Bildung von Congregationen und Einführung von Generalcapiteln das, was nach dem Tridentinum (sess. 24 cap. 2) als Ausnahme zu vermuthen ist, jetzt fast zur Regel geworden und die Äbte zur Synode nicht zu erscheinen brauchen. — S. 400 bemerkt der Verf., nachdem er die Bedeutung der Diöcesansynoden auch für die gegenwärtigen Verhältnisse anerkannt hat, mit Recht: ‚Andererseits aber darf deren Bedeutung doch wieder nicht zu hoch eingeschätzt werden. Bei den heutigen Verhältnissen lässt sich das allermeiste in der Diöcesanregierung auf anderem Wege ebenso gut und mit weniger Umständen bewerkstelligen'. In den letzten Jahrzehnten wurde oft die Abhaltung von Provincial- und Diöcesansynoden betont. Gewiss hat dieselbe auch für die Gegenwart ihre Bedeutung; es kann nicht genügen, wenn

die eine wie die andere etwa nur ein- oder zweimal im Laufe eines Jahrhunderts abgehalten werden. Aber die äußeren Verhältnisse gestatten der bischöflichen Behörde einen solchen regelrechten Verkehr mit allen Theilen der Diöcese, dass dadurch ein Zweck der Diöcesansynode leicht erreicht werden kann. Bezüglich der Provincialsynoden muss dann auf die bedeutende Umgestaltung der inneren kirchlichen Verwaltung aufmerksam gemacht werden, welche der Thätigkeit der Provincialconcilien eine Menge von Gegenständen entzog, die in älteren Zeiten den Grund ihrer häufigen Berufung bildeten.

Dass in einem so viele Einzelheiten enthaltenden Werke einiges nicht vollkommen correct ausgedrückt ist, wird niemanden wundern. Nur incompetente Beurtheiler werden darin eine Verminderung des Wertes des Buches erblicken. Dasselbe sei wiederum bestens empfohlen.

Rom. Jos. Biederlack S. J.

The History of the Jesuits in England by E. L. Taunton with twelve illustrations. XVI p. 513. London, Methuen, 1902.

Trotz der Sammlungen von Oliver, Foley, der trefflichen Monographien von John Morris und der zahlreichen Aufsätze von Gerard und Pollen in Month, sind manche Punkte in der Geschichte der englischen Jesuiten noch nicht aufgehellt. Der größte Mann, den die Gesellschaft in England hervorgebracht hat, erwartet noch immer einen Biographen. Hoffentlich wird Pater Pollen sein Versprechen bald einlösen und zugleich mit der Biographie von Robert Parsons vorerst dessen Briefe, dann seine gesammten Werke herausgeben. Taunton glaubte Pollen zuvorkommen und ein Bild von Parsons entwerfen zu müssen, das den wirklichen Parsons ebensowenig darstellt wie das Porträt, das er seinem Buch beigefügt hat. F. Graves Law und Pollen, die gründlichsten Kenner der elisabethischen Periode, haben die Prätension Tauntons scharf getadelt und zahlreiche Belege gegeben, welche Tauntons Mangel an Kritik, Kenntnis der einschlägigen Literatur beweisen; wir möchten hier nur die Tendenz hervorheben, welche die Thatsachen verstümmelt oder verdreht, alles, was die eigene Theorie erschüttern könnte, ferne hält und die unschuldigsten Handlungen seiner Gegner verdächtigt. Der Fanatismus, die Verbissenheit Tauntons erinnert an Dodd-Tierney, der vielfach ausgeschrieben ist. Um sich den Schein von Unparteilichkeit zu geben, wird ein Unterschied zwischen

Jesuiten gemacht, die sich mit Selbstaufopferung ihrem geistigen Berufe widmen und solchen, die nur Politik treiben und durch politische Mittel den Katholicismus wiederherstellen wollen, werden Parsons und Campion einander gegenübergesetzt. Nun haben sich alle, die Taunton zu den Politikern zählt, durch ihren Seeleneifer ausgezeichnet und viele Bekehrungen gemacht, nun standen sich gerade die Politiker und die Nichtpolitiker im Leben sehr nahe und haben von dem vom neuesten Geschichtsschreiber der Jesuiten statuierten Gegensatz nichts gewusst. Gerade bei Parsons konnte von Abneigung und Feindschaft gegen die bestehende Regierung keine Rede sein, denn er hatte die Autoritäten in Rom darauf aufmerksam gemacht, dass man die Bestimmungen der Excommunication suspendieren müsse, wenn man die religiöse Wirksamkeit der katholischen Missionäre nicht unmöglich machen wolle. Erst nachdem er erkannt, dass Elisabeth und ihre Berather von Duldung nichts wissen wollten, es auf die Ausrottung des Katholicismus abgesehen hatten, nahm er seine Zuflucht zur Politik, d. h. suchte durch den Einfluss Spaniens die Vernichtung der katholischen Religion zu verhindern und wandelte hierbei in den Fußstapfen eines seligen John Fisher, eines Sander, eines Cardinal Allen; verließ aber England, weil er fühlte, dass die Predigt des Evangeliums sich mit Politik nicht gut vereinbaren ließ. Die protestantischen Gegner beschuldigten Parsons, im Bunde mit englischen Intriguanten und Abenteurern gestanden und die rechte Hand des ehemaligen spanischen Gesandten in London, Mendoza, gewesen zu sein, ja sogar seine Hand im Spiele gehabt zu haben bei den gegen Elisabeth geplanten Mordversuchen. Elisabeths Leben war, wie Pollen Month July 1902 zeigt, nie in Gefahr, Parsons und der Jesuiten Theilnahme an den wirklichen oder vermeintlichen Complotten ist noch nicht bewiesen worden, die Unglaubwürdigkeit und Verlogenheit der Ankläger Parsons und der Jesuiten ist über allen Zweifel erhaben. Volle Klarheit wird erst Pollens Biographie bringen.

Richard Simpson in seinem Leben Campions und andere Geschichtschreiber haben dem politischen Scharfblick Parsons Gerechtigkeit widerfahren lassen und dargethan, dass dessen Politik zum Siege oder wenigstens zur Duldung des Katholicismus geführt hätte, wenn die Katholiken unter sich einig gewesen wären und sich von Parsons hätten leiten lassen. Statt diese Behauptung zu widerlegen, zieht Taunton allerlei Nebensächliches in seine Darstellung hinein, geht von allerlei falschen Voraussetzungen aus, um dann die Maßnahmen Parsons

als unklug und verderblich zu bezeichnen. Für Parsons Gegner, die mit Elisabeth und Jakob, König von Schottland, unterhandelten, sich gegen die Anordnungen des hl. Stuhles auflehnten, hat er kein Wort des Tadels. Die neuere, besonders deutsche Literatur (er ist wahrscheinlich der deutschen Sprache nicht mächtig) existiert für ihn nicht. Die Aufsätze Duhrs und des Referenten in dieser Zeitschrift sind ihm unbekannt geblieben, ebenso die Abhandlung über den Verfasser ‚Des Lebens Jakobs II.' in English Historical Review. Der Bericht über die Regierungen Karls II. und Jakobs II. wimmelt von groben Fehlern. So wird Petre als Beichtvater des Königs bezeichnet, werden die Jesuiten für die Halsstarrigkeit Jakobs verantwortlich, obgleich factisch der gesammte Clerus die überspanntesten Hoffnungen hegte, und durch Mangel an Tact und Zurückhaltung die Anglicaner reizte. Dass die Jesuiten in Rom Petres Erhebung zum Erzbischof missbilligten, wird von Taunton verschwiegen, denn das stimmt nicht zu seiner Theorie, dass alle Jesuiten durch ihren Übermuth die Anglicaner zu Gegenmaßregeln gezwungen hätten. T. will in seinem Buche nur das politische Treiben der Jesuiten schildern und betheuert, dass er die Verdienste der wirklich seeleneifrigen Sendboten, eines Campion, eines Thomas Garnett, wohl zu würdigen wisse. Das ist ein eitler Vorwand. Der Geschichtschreiber kann, ohne der Einseitigkeit zu verfallen, die Politik von der apostolischen Wirksamkeit nicht trennen, der Missionär, der Seelen bekehrt, kann sich der Aufgabe, seine Convertiten in ihren Rechten, ihrem Eigenthum zu schützen, nicht entschlagen, kann wenn die Regierung verfolgungssüchtig ist, die Politik nicht aus dem Auge lassen. Dass die Jesuiten Fehler begangen, leugnet niemand, dass sie Thoren und Schurken gewesen, wie Taunton behauptet, dafür müssten ganz andere Beweise erbracht werden.

Exaeten. A. Zimmermann S. J.



Analekten.

Zur Palästinareise des sog. Antoninus Martyr, um 580. Im Nachfolgenden möchte ich zunächst den Nachweis für die Verwechslung erbringen, durch welche das bisher dem Antoninus zugeschriebene Itinerar des heiligen Landes aus dem letzten Viertel des sechsten Jahrhunderts diesen Namen erhielt, und begründen, daſs es fürderhin richtiger als *Itinerarium Anonymi Placentini* citiert werden muſs.

Die Anfangszeilen der sehr bemerkenswerten und inhaltreichen Palästinabeschreibung haben Anlaſs zu der allgemeinen Irrung gegeben. In den älteren Ausgaben, der ersten von 1640, d. h. derjenigen der Bollandisten, die Migne wiederholt hat (P. L. 72, 899—918) und der von T. Tobler (St. Gallen 1863, und Itinera der Société de l'Orient latin 1879) lag der Anfang noch in verdorbener Form vor; gegenwärtig liest man ihn in J. Gildemeisters Ausgabe (1889) und in derjenigen von P. Geyer (Wiener Corpus Scriptor. eccles. Bd. 39; 1898) in folgender verbesserten, das Vulgärlatein jener Zeit verrathenden Gestalt:

Praecedente beato Antonino martyre, ex eo quod a civitate Placentina egressus sum, in quibus locis sum peregrinatus, (id est sancta loca). Exeuntibus nobis de Constantinopoli venimus in insula Cypri *etc.*

Dieser Text allein bildet die Grundlage für das Urtheil über den Verfasser und die Person des Reisenden aus Piacenza; denn von anderer Seite erfährt man über ihn absolut nichts, und aus dem Büchlein ersieht man nur, daſs die Reise von mehreren zusammen gemacht wird,

der Reisende glücklich zurückkehrt, und dass er einem Patricius seiner Provinz ein Geschenk mitbringt. Und doch lassen noch Gildemeister und Geyer auf dem Titel die alte Bezeichnung Antonini Placentini Itinerarium stehen. Während Gildemeister zugibt, dass ein Antoninus der Verfasser der Schrift nicht ist, hält er doch an Antoninus als ‚Haupt der Reisegesellschaft‘ fest (S. XVII). Das beatus sei entweder ein ‚geistlicher Titel‘ für denselben oder solle ihn ‚als Verstorbenen bezeichnen‘, in welchem Falle die Redaction der Schrift wohl nicht unmittelbar beim Abschlusse der Reise geschehen sei (XVIII). Geyer, der sich in seiner vorzüglichen Ausgabe weniger mit der Frage des Autors und den geschichtlichen Umständen der Schrift beschäftigt, glaubt ebenfalls, Antoninus habe die Reise wenigstens mitgemacht und die Schrift rühre, wie die ersten Worte bekundeten, ab uno ex comitibus eius her.

Dass der Verfasser allerdings nicht Antoninus heiße, hatten vor diesen beiden schon einige andere, wie Cowper (1866) und J. C. M. Laurent (1867) gesehen. Aber meistens stehen die literarischen Notizen über das Werk und die Citationen noch auf dem sogleich zu bezeichnenden Standpunkte von Tobler oder halten sich an die verwandten fehlerhaften Angaben von F. Tuch, Antoninus Martyr, seine Zeit usw. Leipzig, 1864[1]). Tobler hielt noch bei der Veröffentlichung seiner vielgebrauchten und jetzt überholten Itinera an der Urheberschaft eines **Antoninus Martyr** fest und meinte sogar, da ein Martyrer dieses Namens von Piacenza aus dem sechsten Jahrhundert nirgends vorkommt, der Reisende müsse den Beinamen Martyrer infolge der vielen Mühseligkeiten, die er ausgestanden, empfangen haben (p. XXV s.); als sei es nicht eine ganz moderne Redensart, die im Alterthum unbekannt war, jemanden wegen einiger mühevollen Lebensjahre Martyrer

---

[1]) Vgl. *Potthast*, Bibliotheca², 1, 114: Antoninus Martyr Placentinus (saec. VI), Itinerarium. *Chevalier*, Répertoire, 1, 147: Antonin, le martyr, voyageur de Plaisance v. 570. *Teuffel-Schwabe*, Gesch. der röm. Literatur⁵ 2, 1042: Antonini martyris perambulatio locorum sanctorum c. 570. — Auch auf dem Titel der vorletzten Ausgabe des Itinerars von J. Pomialowsky, Petersburg 1895 (Bd. 13 der Veröffentlichungen der russischen Palästinagesellschaft), steht: Antonini Placentini Itinerarium. Von der Ansicht dieses Herausgebers über Antoninus selbst kann ich leider nur mit Geyer (S. XXXIII) sagen: Quantum ad hunc scriptorem explicandum contulerit, non est mei iudicii, cum commentarius eius rossice scriptus sit.

zu nennen. Zu seiner Entschuldigung sei indes auf die frühere mangelhafte Lesart des Anfanges hingewiesen. Sie lautete nach Tobler noch folgendermaßen: *Procedente* beato Antonino Martyre una cum collega suo, ex eo quod civitatem Placentiam egressus sum, in quibus locis sum peregrinatus *etc.* Nur das Procedente hat er in den Itinera in Praecedente verbessert (p. 91; cf. 119 und 360****).

Auf das *Praecedente* kommt es nun zur Entscheidung unserer Frage vor allem an.

Es ist damit gesagt, daſs ‚der selige Martyrer Antoninus' den Vortritt bei der Reise hatte und der Führer derselben war. Das ist aber, was man bisher übersehen hat, in geistigem Sinne zu nehmen. Die Pilgerfahrt wurde von dem anonymen Reisenden unter die geistige Hut eines Heiligen gestellt, der durch sein Patronat als Wegeführer und Beschützer in Gefahren voranschreiten sollte; und zwar wählte er den heiligen Blutzeugen Antoninus, weil dieser der hauptsächliche zu Piacenza verehrte Heilige war, wie er heute noch Schutzpatron der Stadt ist. Die Geschichte dieses Heiligen selbst ist unbekannt; sein Tod wird ins dritte oder vierte Jahrhundert versetzt[1]).

Die Wahl eines solchen geistigen Begleiters für eine lange Pilgerreise ist in den Zeiten des sechsten Jahrhunderts so natürlich und etwas seinen religiösen Sitten so entsprechendes, daſs es nur Wunder nehmen kann, wie bisher unsere Deutung außerhalb des Gesichtskreises aller derer blieb, die sich mit dem Itinerar beschäftigten. Schon Abercius nimmt sich um das Jahr 200 laut seiner berühmten Inschrift zum beschützenden Gefährten seiner Reise vom Oriente nach Rom den Apostel Paulus[2]). Im Reisegebete für die Kleriker (Itinerarium) erbittet die Kirche noch heute den Vortritt und die Begleitung der heiligen Engel (angelo tuo sancto comite), insbesondere des Engels Raphael (angelus Raphael comitetur nobiscum in via). Die Redewendungen der Heiligen Schrift legten seit dem christlichen Alterthum die Vorstellung von dem Vorausgehen einer schützenden Macht nahe (2 Mos. 13, 21; 14, 19; 23, 20. 23; 32, 34; 33, 14. 15; 4. Mos. 14, 14;

---

[1]) Acta SS. Boll. 4. Julii t. II p. 7—19, Solleri commentarius prodromus ad diem 2. 3. et 30. Sept.

[2]) Siehe die Inschrift in dieser Zeitschrift 21 (1897) S. 674. Nach der Lesart von De Sanctis lautet der 11. u. 12. Vers: (Πάν)τῃ δ' ἔσχον συνο(δίτην) Παῦλον· ἔχων ἐπό(μην), πίστις (πάντῃ δὲ προῆγε). Vgl. S. 687 f. und 13 (1889) S. 402.

5 Mos. 1, 33; 3, 28; 4, 37 usw.). Der Ausdruck Praecedente beato Antonino hatte für ein gläubiges Gemüth nicht das geringste Befremdliche und war jedem Leser der Aufzeichnungen sofort verständlich.

Dass aber auch die ersten Benützer des Placentinischen Itinerars die Anrufung des Martyrers an der Spitze der Schrift im angegebenen Sinne verstanden, schließe ich aus dem angeführten Zusatze in Toblers Ausgaben: una cum collega suo[1]).

Diese Zuthat ist nämlich in den ersten Jahrhunderten nach Entstehung der Schrift zum Texte hinzugekommen, wie die Handschriftenstudien von Gildemeister beweisen. Was soll der collega bedeuten? Tobler meinte in seiner ersten Ausgabe S. 51, es sei irgend ein ‚Genosse', der von Piacenza mit abgereist wäre. Aber dieser ‚Genosse' ist als Reisebegleiter ebensowenig haltbar, wie der ‚Reisegefährte Johannes von Piacenza' bei Tobler u. a., von dem man doch nichts anderes weiß, als dass laut des Itinerars (c. 7) ein Pilger dieses Namens, Gemahl einer Thekla, einmal zu Gadara jenseits des Jordans gestorben ist. Obiger collega wird vielmehr als collega des Martyrers Antoninus hingestellt. Er ist also ein Martyrer von Piacenza, ein Heiliger, der mit dem hl. Antoninus verehrt und mit ihm von unsern Pilgern als Reiseführer angerufen werden soll. Es ist, wie ich glaube, St. Victor von Piacenza, den die Bischofslisten dieser Stadt als ersten Bischof bezeichnen. In der ihm gewidmeten Kirche soll Antonin später beigesetzt worden und dann der ersten Ehre des Protectorates von Piacenza theilhaft geworden sein. In neuester Zeit wurden denn auch beide Heiligen zusammen in einem Schriftchen von G. Tononi (Piacenza 1880) behandelt. Das Schriftchen war mir zu München leider nicht erreichbar. Die Einschaltung des collega ist offenbar von frommen Piacentinern gemacht worden, die neben der Anrufung Antonins diejenige Victors, seines so oft neben ihm genannten ‚Mitheiligen', für selbstverständlich hielten.

Nicht so wie die Worte una cum collega suo dürfen wir etwa den Titel beatus martyr bei Antoninus für eine Einschaltung in den Eingangsworten halten.

Gildemeister neigt freilich (p. XVIII) zur Annahme, dass auch dieser Titel sich eingedrängt habe. Er erblickt eben ohne allen Grund in dem Worte Verlegenheiten, da er die Begleitung St. Antonins nicht in dem oben dargelegten geistigen Sinne fasst. Auch wäre die Ausmerzung (die er

---

[1]) Vgl. die erweiterte Textrecension bei Geyer S. 195.

zum Glücke selber p. 1 nicht vornimmt) gegen die Autorität der beiden, von ihm, wie von Geyer, am meisten bevorzugten Handschriften, derjenigen von Rheinau (jetzt Zürich) und von St. Gallen, beide aus dem neunten Jahrhundert, die den reinen Text des Pilgerbuches geben, während die übrigen Handschriften einen erweiterten Text enthalten.

Nach Vorstehendem wird der Vorschlag wohl berechtigt erscheinen, daſs man künftighin dem Titel der Schrift einfach die Form gebe *Anonymi Placentini Itinerarium* und den Namen des Antoninus und gar des Martyrers Antoninus gänzlich fallen lasse. Papebroeck glaubte zu seiner Zeit, in der Vorrede der Bollandistenausgabe (Maii t. II p. XI—XVIII), sich entschuldigen zu müssen, daſs er das Wort *martyris* auslasse (ne errorem evidentem secutus videar). Ich glaube, es bedarf nicht einmal einer Entschuldigung, daſs man überdies den Namen Antoninus preisgebe, da er gar nicht berechtigt ist. Das Bindeglied zwischen der alten und der hier empfohlenen neuen Titelform ist die Bezeichnung Placentinus; an dieser wird man den Sinn der alten wie der neuen Citationen leicht erkennen.

Übrigens scheint die Schrift des anonymen Placentinus ursprünglich gröſser gewesen zu sein, als sie gegenwärtig vorliegt. Aus den Worten im Eingange ex eo quod a civitate Placentina egressus sum möchte ich schlieſsen, daſs in derselben vorne auch Notizen über den Theil der Reise von Piacenza bis Constantinopel und am Ende solche über die Heimkehr vom Euphrat nach Italien enthalten waren. Unsere ältesten Abschriften scheinen unglücklicherweise nur die Beschreibung der heiligen Orte, als das Wichtigste oder für die betreffenden Abschreiber Interessanteste, überliefert zu haben. Die Sammler der beiden besten Handschriften, von St. Gallen und von Rheinau, hatten, wie der übrige Inhalt der Bände zeigt, ein biblisch-geographisches oder wenigstens ein biblisch-historisches Interesse vor Augen. Der in ihnen überlieferte Text des Anonymus Placentinus bricht denn auch am Ende des Satzes über die Stadt Sura am Euphrat ganz abrupt ab, während die erweiterten Texte ein nichtssagendes Anhängsel, das die Reisenden nach Placentia propria civitas nostra, zurückführt, folgen lassen.

Aus diesem Grunde glaube ich auch, daſs Geyer unrecht daran gethan hat, die Klammern, mit denen Gildemeister die Worte des Anfanges id est sancta loca versehen hatte, in seiner Ausgabe wegzulassen. Die Worte gehören in der That nicht hierher und verdienen die Klammern, wenn das Itinerar auch die Reise auſserhalb der heiligen Orte beschrieb. Sie finden sich bloſs in den genannten beiden Hand-

schriften, nicht in den übrigen, die einen andern Eingang construieren, und in die beiden scheinen sie infolge des Bedürfnisses gekommen zu sein, dem in ihnen aus dem ganzen Werke herausgehobenen Abschnitte über die heiligen Orte eine passende Einführung zu geben.

Indem ich diese Gelegenheit benütze, einiges aus dem Inhalte der Placentinischen Reisebeschreibung hervorzuheben, was für mittelalterliche Traditionen Roms oder des Abendlandes von einer gewissen Bedeutung ist, sei zunächst auf den mit einiger Ausführlichkeit beschriebenen Besuch auf dem Berge Sinai verwiesen. Der Pilger schweigt da gänzlich vom Grabe der heiligen Katharina von Alexandrien, während nach der Legende deren Leib durch die Engel dorthin getragen worden sein soll. Das ist umso bemerkenswerter, als er sonst sehr eifrig den Nachrichten über die Grabstätten von Heiligen und über die an sie geknüpften Wundererzählungen nachgeht. Wenn schon Kaiser Justinian I. dort der hl. Katharina zu Ehren eine Kirche baute, wie von neueren Autoren öfter angegeben wird, so hätte diese bei seinem Besuche sich ihm als neuer Bau und mit ihrem Namen bemerklich machen müssen. Bekanntlich lassen sich erst vom 9. Jahrhundert an Spuren der Verehrung St. Katharinas überhaupt entdecken.

Dagegen erwähnt er (c. 37) zwischen Horeb und Sina am Fuße des letzteren Berges ‚das Kloster, welches mit aufgeführten Mauern umgeben ist'. (Die Befestigung war von Justinian). Er gedenkt der drei Äbte, die er darin traf, und sagt, sie hätten die lateinische, griechische, ägyptische und bessische Sprache gesprochen, und viele Dolmetscher der einzelnen Sprachen seien dagewesen. Man kann hieraus auf die Besuchtheit des Pilgerortes schließen. Ehe er mit seiner Begleitung sich dem Kloster näherte, kam ihnen ‚eine unzählige Menge von Eremiten mit einem Kreuze, Psalmen singend entgegen, die auf dem Boden hingestreckt uns verehrten, wie auch wir in ähnlicher Weise thaten. Sie führten uns in das Thal zwischen Horeb und Sina'. Die Pilger stiegen später (ib.) ‚auf den höchsten Gipfel des Berges, auf welchem ein kleines Oratorium steht, von etwa sechs Fuß an Breite und Länge. Hier wagt Niemand zu bleiben, sondern erst wenn der Tag angebrochen ist, steigen die Mönche hinauf und verrichten den Gottesdienst. An diesem Orte scheeren alle (neu Ankommenden) zur Andacht ihre Bärte und Haare und werfen sie hin; auch ich legte da Hand an meinen Bart'. Man zeigte den Besuchern auf dem Boden obigen Klosters die Quelle, wo Moses das Wunderzeichen des brennenden Busches gesehen und seine Schafe getränkt hätte; drei Meilen den Berg hinauf wies man

ihnen die Höhle, wo Elias sich verborgen gehalten hätte, als er vor Jezabel floh. Der Sinai war also damals noch ein vielbesuchter Wallfahrtsort, ebenso wie zur Zeit der hl. Silvia, die in ihrem Pilgerbericht so anschaulich und umständlich den Aufenthalt auf demselben und bei seinen ‚heiligen Mönchen' erzählt.

So erklärt sich denn auch die Fürsorge, die von Rom aus noch Gregor der Große († 604) für diese berühmte Stätte an den Tag legt. Er sendet im Jahre 600 durch einen Boten, der vom Sinai nach Rom gekommen war, für ein dort neu gegründetes Hospital dem ‚Abte Johannes vom Berge Sina' (wahrscheinlich der berühmte Schriftsteller Johannes Climacus) Geld und eine größere Zahl von Betten und Ausstattungsgegenständen: lenas XV, racanas XXX, lectos XV, pretium quoque de emendis culcitis vel naula (Ep. 11, 2 ed. Ewald-Hartmann 2 p. 261). Mit rührenden Worten empfiehlt Gregor seine Anliegen dem Gebete dieser fernen Mönche, von denen er einen, Palladius, durch die Zusendung einer cuculla und einer tunica auszeichnet (Ep. 11, 1 p. 260). Vom nämlichen Papste hören wir auch, daß die zu Constantinopel lebende hochadelige Römerin Rusticiana zu seiner Zeit eine Wallfahrt zu dem heiligen Berge unternahm und mit ‚vielen Vätern' dortselbst zusammenkam: Ego quoque voluissem vobiscum ire, sed vobiscum minime redire (Ep. 4, 11; ib. 1 p. 279).

Zu Jerusalem verehrte der Pilger von Piacenza das Kreuz des Herrn in der Kirche am Golgotha. Da das Kreuz im Jahre 614 unter Kaiser Phokas durch den Perserkönig Khosru II. entführt und bis zu den Zeiten des Kaisers Heraklius nicht zurückgebracht wurde, so dient dieser Umstand mit andern zur Zeitbestimmung für seine Reise. Zusammengenommen mit den Stellen der Pilgerin Silvia über die hochverehrte Reliquie und den Golgotha bietet seine Mittheilung wertvolle Aufschlüsse, neben anderen Angaben, die der Kritik unterliegen.

‚Von dem Grabmal bis Golgatha', sagt er c. 19 (nach Gildemeisters Übersetzung S. 46), ‚sind 80 Schritte. Man steigt auf der einen Seite hinauf auf Stufen, mittelst deren unser Herr zur Kreuzigung hinanstieg. (Man sehe meine Bemerkungen über das alte Kreuzmosaik zu St. Pudentiana in Rom, welches eine Darstellung der heiligen Orte enthält, und über die dort im Felsen sichtbaren Stufen; Grisar, Analecta Romana 1, 564 sqq.) Auch die Stelle, wo das Kreuz steckte, ist sichtbar und an dem Stein geronnenes Blut. Zur Seite ist der Altar Abrahams, wohin er gieng, den Isaak zu opfern (s. Analecta p. 575 sq.), und auch Melchisedek das Opfer darbrachte'.

C. 20: ‚Von Golgatha bis wo das Kreuz gefunden ist, sind fünfzig Schritte. In der Kirche Konstantins, welche sich anschließt an das Grabmal und an Golgatha, in dem Atrium der Kirche ist ein Cubiculum (s. Analecta p. 557 über den Unterraum oder das Hierusalem der alten Kreuzkirche von Rom), wo das Kreuzholz verwahrt wird, das wir angebetet und geküßt haben. Auch den Titel, der zu Häupten des Herrn gesetzt war, auf dem geschrieben stand: Dies ist der König der Juden, habe ich gesehen, in der Hand gehalten und geküßt. (Dem zu Rom gezeigten Titel mangelt nicht bloß der Nachweis des Zusammenhanges mit dem hier genannten Titel, sondern überhaupt die alte Beglaubigung). Dies Kreuzholz ist von Nussbaum. Wenn das heilige Kreuz zur Anbetung aus seinem Gemach in Procession getragen wird, so erscheint im selben Augenblick am Himmel ein Stern‘ usw. (Das Sternwunder mag auf derselben Kategorie stehen wie das Wunder mit der weißen heidnischen Marmorstatue, welche bei der Verehrung durch die Araber ihre Farbe wechsele und ‚schwarz wie Pech‘ werde [c. 38]. Wo Pilger zusammenströmten, bildeten sich immer wunderliche Überlieferungen).

‚Es wird Öl herbeigebracht zur Segnung, kleine Fläschen‘ (offertur oleum ad benedicendum, ampullas medias). Die Lesart medias behält Geyer mit Recht bei, troß dem von Gildemeister vermutheten modicas = klein. Ich glaube, es sind halbgefüllte Fläschchen gemeint, da der Verfasser sogleich von dem Wunder zu berichten weiß, dass das Öl bei der Kreuzberührung darin steige. Man denkt an die zu Monza bewahrten Ölampullen von Jerusalem, die ungefähr aus jener Zeit herrühren mögen und als benedictiones, εὐλογίαι, das heißt geheiligte, reliquienartige Gegenstände (ad benedicendum s. oben) durch Pilger dahinkamen.

Die Mittheilungen über die Krippe des Heilandes zu Bethlehem und das dortige Hieronymusgrab (c. 29) lenken ebenso die Gedanken in das Abendland und speciell nach Rom.

‚Bethlehem ist ein sehr ansehnlicher Ort; viele Diener Gottes‘ (Mönche); spelunca, lauten die fragmentarisch gefassten Aufzeichnungen weiter, ubi natus est Dominus, in qua est ipsum *praesepium* ornatum ex auro et argento; diu noctuque intus luminaria. Os vero speluncae ad ingrediendum angustum omnino. (Das praesepium ist nicht eine hölzerne Krippe, sondern ein zurückliegender, kleinerer und engerer Theil der Höhle selbst, wie dies aus den anderen Pilgerberichten, insbesondere demjenigen des Adamnanus um 670, lib. 2 c. 2, in Geyers Ausgabe der Itinerare Corpus t. 39 S. 256, hervor-

geht. Vgl. meine Analecta Romana 1, 578 ff., wo auch der Nachweis geliefert wird, dass das zu Rom schon im Anfang des Mittelalters und wohl seit Sixtus III. bestehende praesepe Domini der Kirche St. Maria Major nichts anderes war, als eine Nachbildung der Doppelkrypta von Bethlehem).

Hieronymus presbyter, fährt der Bericht fort, in ipso ore speluncae ipsam petram sculpivit et monumentum (Grab, nicht bloß Grabstein) sibi fecit, ubi et positus est. (Ein Grab des hl. Hieronymus war nun im Mittelalter merkwürdigerweise auch zu St. Maria Major in Rom, und zwar an der ebengenannten Krippenhöhle; denn die Inschrift des noch in der Kirche vorhandenen Grabmosaiks des Cardinals Gonsalvez von Albano läſst den hl. Hieronymus über sein Grabmal in dieser Kirche sagen: recubo praesepis ad antrum. Wahrscheinlich gieng also die Nachahmung der bethlehemitischen Höhle zu Rom so weit, dass auch das monumentum des Presbyter Hieronymus, wovon oben der Placentinus spricht, am Eingang nachgeahmt war. Ob Hieronymus nun wirklich damals zu Rom ruhte, muss dahingestellt bleiben. Die Meinung, seinen Leib daselbst zu besitzen, kann sich leicht infolge jener Nachahmung gebildet haben, wie ja in so vielen Fällen die Nachahmungen durch Missverständnisse zu einer Quelle von Irrungen auf dem Gebiete der Reliquien geworden sind. Es heißt weiter:

Continuo medium miliarium a Bethlem in suburbio *David ibi iacet in corpore*, simul et Salomon filius eius, duo monumenta. Quae basilica ad sanctum David appellatur. (Mit Recht wendet sich Geyer in seinen ‚Kritischen und sprachlichen Erläuterungen' zu unserem Itinerar [Programm, Augsburg 1892] S. 51 gegen Gildemeisters sonderbare Interpunction, durch die das obige Grabmal des hl. Hieronymus eine halbe Meile vor die Stadt Bethlehem transportiert wird, während doch das medium miliarium auf die Lage des Davidgrabes geht. Geyer macht mit Tobler-Molinier richtig einen Punkt hinter positus est. Es folgt auf appellatur:)

Nam et *infantes*, quos occidit Herodes, in ipso loco habent monumentum et omnes in unum requiescunt et aperitur et videntur ossa eorum. Ante Bethlem est monasterium muro cinctum, in quo est multitudo monachorum congregata. (Zu Rom hatte man schon in früher Zeit Leiber der Unschuldigen Kinder in der Basilica des hl. Paulus an der ostiensischen Straße, weshalb diese Kinder einen Theil der großen Mosaikdarstellung bilden, die seit Honorius III. die Apsis

ziert; HII SUNT INNOCENTES lautet die betreffende Inschrift. Wann die Reliquien nach Rom und in das Abendland kamen, ist ungewiss. Die Mönche der zahlreichen Klöster Palästinas mögen auf ihrer Flucht vor der Invasion der Perser und dann der Araber vieles von dem, was mit Recht oder Unrecht als Reliquie in Palästina verehrt wurde, mit sich genommen und im Occident verbreitet haben. Bekanntlich fanden die griechischen Mönche namentlich zu Rom einen gastlichen Wohnsitz.

Nach dem Placentinus c. 17 wäre die hl. Jungfrau Maria zu Jerusalem gestorben und zwar an der Stelle einer damaligen Marienkirche im Thale Josaphat, die auch schon vorher im Pilgerbuch des Theodosius (Geyer p. 142) genannt wird und in dem Breviarius (ib. p. 155) als ihre Grabkirche auftritt. Placentinus verlegt dahin nur ihr Wohn- und Sterbehaus, indem er, ohne vom Grabe zu reden, sagt: Et in ipsa valle est basilica sanctae Mariae, quam dicunt domum eius fuisse, in qua et de corpore sublatam fuisse (ib. p. 170)[1]). Durch das dicunt zeigt er jedoch einigermaßen, dass diese Localisierung nicht so sicher war. Adamnanus c. 670 und Petrus Diaconus a. 1137, der letztere möglicherweise nach dem verlorenen Theile von Silvia, versetzen das Haus Marias, in dem sie gestorben sei, auf Sion (von einer Marienkirche auf Sion weiß übrigens auch unser Anonymus), aber Adamnanus gibt wenigstens auch zu, dass Maria an dem Platze jener Josaphatkirche begraben worden sei (l. 1 c. 12 Geyer p. 240). So ist der Gegensatz, den unser Reisender von Piacenza zu Adamnanus zu bilden scheint, in Wirklichkeit kein so großer. Die betreffende Stelle des Adamnanus über das Grab Mariä lautet: Sanctus Arculfus sanctae Mariae ecclesiam in valle Josaphat frequentabat, cuius dupliciter fabricatae inferior pars sub lapideo tabulato mirabili rotunda structura est fabricata, in cuius orientali parte altarium habetur, ad dexteram vero eius partem *sanctae Mariae saxeum inest vacuum sepulchrum, in quo aliquando sepulta pausavit.* Sed de eodem sepulchro quomodo vel quo tempore aut a quibus personis sanctum corpusculum eius sit sublatum, vel quo loco resurrectionem exspectat, nullus, ut fertur, pro certo scire potest. Es ist hier nicht der Ort, dieser Äußerung gegen-

[1]) Die spätere Recension der Schrift liest hier: de qua eam dicunt ad coelos fuisse sublatam (p. 203), eine Änderung, die wohl unter der Einwirkung der Tradition von der körperlichen Himmelfahrt stattfand.

über auf die wohl begründete, wenn auch spät auftretende Tradition von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel näher einzugehen. Man vergleiche über dieselbe die in dieser Zeitschrift 4 (1880) S. 595 von H. Jürgens S. J. veröffentlichte Abhandlung. Hier sollte zum Schlusse dieser Bemerkungen über den Placentinus nur auf das Verhältnis seiner Aussage über die Josaphatkirche zu den Angaben der übrigen ältesten Itinerare hingewiesen werden.

München. H. Grisar S. J.

Neuere Erscheinungen auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Literatur. 1. Das ‚katholische Kirchenrecht‘ von Dr. Franz Heiner, das nunmehr in dritter, verbesserter Auflage vorliegt (Paderborn, Schöningh 1901. I. Bd. XII + 373 S. II. Bd. XI + 480 S.), wurde schon früher in dieser Zeitschrift eingehend besprochen (1894 S. 147—154; 722—725. 1898 S. 357 ff.). Die Neuauflage, welche nicht bloß als verbesserte, sondern auch als inhaltlich vermehrte bezeichnet werden muss, gleicht trotzdem hinsichtlich Umfang fast ganz der zweiten. Beträchtliche Kürzungen wurden am ersten Bande vorgenommen; so ist beispielsweise der Titel über das ‚Recht‘ von 10 auf 3 Seiten reduciert worden; gekürzt wurden auch die Capitel ‚Das Kirchenrecht als Rechtswissenschaft‘, ‚Ziel, Aufgabe und System des Kirchenrechtes‘, ‚Materielle Quellen des Kirchenrechts‘. Dafür fanden die Abschnitte über die ‚Verwaltung der kirchlichen Gerichtsbarkeit, der Lehr- und Gnadenmittel und des Cultus‘ eine ausführlichere Behandlung als dies früher der Fall gewesen. Die Anwendung von Kleindruck für Materien von mehr untergeordneter Bedeutung hat zugleich die Übersichtlichkeit in erfreulicher Weise erhöht.

Was schon an den früheren Auflagen lobend hervorgehoben werden musste: Correctheit der Lehre, insbesonders in Principienfragen des kirchlichen Rechtes, gründliche Kenntnis des letzteren, angenehm fließender Stil, der selbst trockene Gegenstände gut genießbar macht, gilt in noch erhöhtem Maße von der dritten Ausgabe und machen dieselbe sowohl zu einem zuverlässigen Führer für Anfänger in der kirchlichen Rechtswissenschaft, als auch zu einem recht empfehlenswerten Nachschlagebuch für Priester in der Seelsorge. Um aus dem reichen Inhalt nur Einiges herauszuheben, muss zB. die Behandlung der päpstlichen Rescripte (I, 17—22) als sehr gelungen bezeichnet werden. Sehr praktisch und den modernen Verhältnissen angepasst sind H.s Ausführungen

über die Irregularität ex defectu lenitatis (I, 140 ff.), über den fortdauernden Wert des Privilegium fori, über Alter und Allgemeinheit der Vorschriften, welche das Leben der Geistlichen normieren uff. Nur in wenigen Punkten kann ich den Anschauungen des gelehrten Canonisten nicht ganz beipflichten. So scheint die Begriffsbestimmung der iurisdictio ordinaria (I, 203) nicht ganz genau und erschöpfend zu sein, da sie sich auch auf die iurisdictio delegata a iure anwenden läßt. Daß ‚die meisten Regularäbte eine eigene wirkliche active Jurisdiction über Clerus und Volk eines bestimmten Ortes ausüben' (I, 274. 275), trifft in Wirklichkeit wohl nicht zu, da sie gewöhnlich nur über die eigenen Ordensgenossen eine iurisdictio in foro externo besitzen. Daß die sogenannten Succursalpfarrer ‚rechtlich nur als Pfarrvicare betrachtet werden können' (I, 311), darf mit gutem Grund bezweifelt werden; auch scheint mir das ganz allgemein gehaltene Urtheil über das Institut der Succursalpfarrer zu scharf zu sein.

Daß in Deutschland die distributiones quotidianae für den Chordienst nicht eingeführt seien (II 227), ist, in dieser Allgemeinheit wenigstens, nicht richtig. Daß die Irregularität ex defectu famae ohne weiteres unter jene ‚ex delicto' eingereiht wurde (I, 143), hat mich etwas befremdet. Der Verfasser urtheilt strenger als andere Canonisten, wie zB. Fürstbischof Aichner, wenn er behauptet: ‚Regelmäßig ist sie (Irregularität aus Infamie) mit Verhängung der Zuchthausstrafe verbunden' (I, 145). Aus der Darstellung in II, 394 kann ein Leser verleitet werden zu glauben, daß Theatiner, Barnabiten, Somasker und Jesuiten Angehörige von Congregationen mit einfachen Gelübden seien, während sie doch Regularen im strengen Sinn des Wortes sind. Zu I, S. 72 sei bemerkt, daß das österreichische Concordat schon vor dem Gesetze vom 7. Mai 1874 einseitig aufgehoben wurde.

2. Die Constitution Pius' IX. Apostolicae Sedis moderationi vom Jahre 1869 hat eine große Zahl von Erklärern gefunden. Zu diesen zählt in jüngster Zeit *Paschalis de Siena* (Episcopus Callinicensis) mit seinem Commentarius in Const. Apostolicae Sedis secundum illustriorum interpretum doctrinam et novissimas SS. Rom. Congregationum decisiones'. Ed. III. Rom. Pustet. 1902. S. 234. Die Arbeit ist dem Cardinal von Neapel gewidmet — unter anderem mit der Begründung: ‚Pro certo equidem habeo tuum perillustre nomen, quod in fronte praeferet libellus, hunc omnibus commendaturum *atque ab invido criticorum dente erepturum*' (S. 3).

Nach einem kurzen Vorwort an den Leser folgt der Wortlaut der berühmten Constitution, woran sich ohne weiteres die Erklärung der einzelnen Censuren schließt, sowie derjenigen, welche direct vom Concil von Trient und noch nachträglich von Pius IX. unter dem 28. August 1873 verhängt wurden.

Die Erklärungen der einzelnen Censuren dürfen im allgemeinen klar, bestimmt und richtig bezeichnet werden, und somit ist der mehr praktische Zweck, welchen der Hochwürdigste Verfasser sich gesteckt hat, großentheils erreicht worden. Dass auch die neuesten einschlägigen Entscheidungen der römischen Congregationen verwertet wurden, dient vortrefflich dem genannten Ziele.

Freilich werden manche Anschauungen des Verfassers nicht allgemein Anklang finden. Auch ist zu bedauern, dass die reichhaltige Literatur so wenig verwertet worden ist. Bisweilen wären wenigstens kurze geschichtliche Notizen nicht bloß erwünscht, sondern für das allgemeine Verständnis einfachhin nothwendig gewesen; so werden manche Leser nicht wissen, was es mit der ‚Società cattolica per la rivendicazione dei diritti spettanti al popolo cristiano‘ für Bewandtnis habe, da ihre Anhänger derselben kirchlichen Censur wie die Freimaurer verfallen (S. 89). Dass über die verschiedenartige Reservierung von Censuren, resp. die Lossprechung von denselben keine weiteren Aufschlüsse geboten werden, dürfte vielfach selbst in Hinsicht auf den praktischen Zweck der Schrift als ein Mangel derselben empfunden werden.

3. ‚Über die Entwicklung des katholischen Kirchenrechts im 19. Jahrhundert‘ hielt Dr. Fritz Fleiner o. ö. Professor der Rechte an der Universität Basel am 8. November 1901 seine Rectoratsrede (Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr, 1902) 31 S.

Es sind nicht wenige Vorzüge, welche diese Schrift auszeichnen; edle, vornehme Sprache, Originalität in der Auffassung, das Bestreben objectiver Darstellung. Nicht wenige Gedanken sind wahr und richtig. Daneben finden sich freilich auch Auffassungen und Behauptungen, welche auf Richtigkeit keinen Anspruch erheben können. Gerade jenes Gebiet des katholischen Kirchenrechtes, welches vielleicht die bedeutendste Entwicklung erfahren hat — ich meine das Ordensrecht, speciell unter den Pontificaten Pius IX. und Leo XIII. — wird kaum flüchtig berührt. Um so mehr beschäftigten den Redner die Rechtsbeziehungen der katholischen Kirche zu den Staaten; hierfür wäre aber das Wort Restauration zutreffender gewesen als das Wort Entwicklung.

Ein Haupthindernis, die katholische Kirche und ihr Wirken und Streben richtig zu würdigen, lag für den Redner unzweifelhaft darin, dass er ihren übernatürlichen Charakter — ihre göttliche Stiftung — ganz außeracht ließ, keine Rücksicht darauf nahm, dass die katholische Kirche eine vollkommene Gesellschaft ist, und endlich zwischen den Rechtsansprüchen nicht unterschied, welche die Kirche auf geistlichem oder zeitlichem Gebiete macht. Darum wohl kehren nicht selten alte, längst widerlegte Beschuldigungen wieder, als da sind: ‚Das päpstliche Amt' fordere ‚die Wiederaufrichtung des päpstlichen Rechtes des Mittelalters, mit .. dem Anspruch auf Beherrschung der Staatsgewalt' (S. 7), ‚auf die rein weltlichen Lebensgebiete . . erhebt die Kirche auch heute noch Anspruch'. Dass die Päpste wiederholt und noch in allerletzter Zeit Leo XIII. ausdrücklich das Gegentheil lehrten — verwiesen sei beispielsweise nur auf die berühmte Encyklika Immortale Dei vom 1. November 1885 — ist dem Redner bedauerlicherweise unbekannt geblieben. Die Darstellung der Besetzung der Bischofsstühle, speciell in Deutschland (S. 9), entspricht nicht ganz den geschichtlichen Thatsachen und basiert jedenfalls nicht auf einer juridisch richtigen Auffassung; vgl. Dr. Rösch über den Einfluss der deutschen protestantischen Regierungen auf die Bischofswahlen; Freiburg i. B. 1900. Wenn in dem Satze ‚Die Leitung der katholischen Missionen . . unter Heiden und Ketzern hatte der Papst schon seit . . 1622 in seine Hand genommen' (S. 12) insinuiert werden sollte, als sei dies früher nicht der Fall gewesen, so läge darin ein großer Irrthum. Wesen und Tendenz des Syllabus sind (S. 15) nicht erfasst. Die Behauptung, dass seit der ‚französischen Revolution .. die Staatsgewalt sich mehr und mehr aus dem religiösen Gebiet zurückzog und so dem päpstlichen Einfluss freien Raum ließ' (S. 14) steht im schreienden Widerspruch zu den Thatsachen; man denke nur an die Culturkampfgesetze in Deutschland, Schweiz, Österreich und an die interconfessionellen und speciell Kloster-Gesetze in den meisten europäischen Staaten. Zu den landläufigen Phrasen, nicht aber zu den geschichtlichen Thatsachen, ist auch der Satz zu rechnen: ‚Ihr (der Jesuiten) Werk ist die Berufung des Vaticanischen Concils und die Verkündigung der Beschlüsse vom 18. Juli 1870' (S. 16). Nicht selten verlegt der Redner die Entstehung von Meinungen, welche so alt wie das Christenthum selbst sind, in das Mittelalter: ‚Die Lehre, durch den Beistand des heiligen Geistes sei die allgemeine Kirchenversammlung vor Irrthum bewahrt . . . ist schon im Mittelalter entstanden!' (17). Diese Lehre fand vielmehr ihren Ausdruck

auf dem ersten Concil — der Apostel in Jerusalem — und steht in der Apostelgeschichte 15, 28. In dieselbe Kategorie muss die Behauptung gestellt werden: ‚Nach der scholastischen Theologie ist die Ehe ein Sacrament‘ (21). Nur Mangel an dogmatischer Kenntnis macht den Satz erklärlich: ‚Eine objective Norm darüber, was in das Gebiet des Glaubens und der Sitten gehört, fehlt ebenso, wie ein äußerlich erkennbares Merkmal, das einen päpstlichen Erlass als eine Entscheidung ex cathedra kenntlich macht‘ (17).

Das mag genügen. Es ist zu bedauern, dass selbst Gelehrte, wenn sie über Verhältnisse in der katholischen Kirche schreiben, sich nicht einmal über elementare Dinge aus der offen liegenden katholischen Literatur informieren, sondern aus unechten Quellen schöpfen und damit nicht der Wahrheit sondern vielfach alten Vorurtheilen und Irrthümern immer wieder neue Wege bahnen.

4. Nach dem Schriftchen, das den ‚Irrthum als Ehehindernis‘ behandelte (vgl. diese Zeitschrift 1900 S. 765 f.) beschenkt uns Dr. Ludwig Gaugusch mit einer zweiten canonistischen Studie, welche den Titel führt: ‚Das Ehehindernis der höheren Weihe‘. (Wien. Manz'sche k. u. k. Hof-Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung. 1902. VII + 68 S.).

Nach einer über den Begriff der Weihen orientierenden Einleitung behandelt G. seinen Gegenstand in 2 Theilen, von denen der erstere die ‚geschichtliche Entwicklung der mit dem rechtsgiltigen Empfang der höheren Weihe verbundenen Cölibatsverpflichtung‘, der letztere die ‚Rechtsfolgen der mit dem ordo maior übernommenen Cölibatspflicht‘ zur Darstellung bringt. In klarer, übersichtlicher Weise werden die Cölibats-Vorschriften für Cleriker der höheren Weihen geschieden von jenen für Subdiacone und niedere Cleriker, und die einschlägigen Verordnungen der morgen- und abendländischen Kirche getrennt vorgeführt. Die Aufgabe, welche der Verfasser sich gestellt: ‚eine genaue geschichtliche Entwicklung des Cölibates zu geben‘ (V), darf als glücklich gelöst bezeichnet werden. Auch aus der einschlägigen Literatur hat der Verfasser nicht wenig verwertet; seine Anschauung: ‚ich glaube, wenigstens ein wichtigeres Werk der einschlägigen Literatur nicht übersehen zu haben‘ (VII), kann ich nicht vollends theilen. Er hätte, um nur ein paar Beispiele anzuführen, Werke, wie die folgenden nicht unerwähnt lassen dürfen: Zaccaria Storia polemica del celibato sacro, Roma 1774 (deutsch Bamberg 1781) und dessen Nuova giustificazione del celibato sacro, 1775 (deutsch Augsburg 1789); Klitsche's Geschichte des

Cölibates der katholischen Geistlichen 1830; Roskovany's Coelibatus; Thomassin's Vetus ac nova Eccles. disciplina. Im Handbuch des Kirchenrechtes von Scherer hätte G. hierin einen unübertroffenen Führer gehabt (I, 370). Auch wurde dem Referenten nicht klar, nach welchem Grundsatz bisweilen die Auswahl getroffen wurde — warum zB. wohl Reiffenstuel u. Sanchez, nicht aber Schmalzgrueber u. A. aufgeführt wurden.

In den Ergebnissen, zu welchen G. in seiner Untersuchung gelangt ist, dürfte er der Hauptsache nach ziemlich allgemein Zustimmung finden; denn sie beruhen auf gründlichem Studium und guten Quellen. Über die Zeit, seit welcher die höhere Weihe als trennendes Ehehindernis in Kraft steht, urtheilt G.: ‚Mit juridischer Präcision wird zum erstenmal die Nichtigkeit der Majoristenehe ausgesprochen auf dem Particular-Concil von Pisa 1135 . . auf dem allgemeinen Concil vom Lateran 1139 c. 7 bestimmt Innocenz II. ebenso die Nichtigkeit der Majoristenehe' (S. 30). Recht beachtenswert ist die Behandlung der Stellung, welche das weltliche Recht zum impedimentum ordinis eingenommen hat (S. 55 ff.). Sehr ausführlich — für eine Schrift mit geringem Umfang wohl zu sehr ins Detail gehend — wird die Frage untersucht, ob nach geltendem österreichischem Recht das Hindernis der Weihe durch den Austritt eines Majoristen aus der katholischen Kirche aufgehoben werde (S. 56—63); G. vertritt mit gutem Grunde die Auffassung, dass in einem solchen Falle das impedimentum ordinis nicht erlösche. Der Verfasser bekundet überall das Streben nach selbstständiger Auffassung und seine Polemik ist fast durchwegs eine glückliche; doch überzeugt er wohl nicht immer. So erscheint mir die Polemik gegen Laurin S. 54 Note 4 nicht siegreich; G. erbringt an dieser Stelle auch keinen Beweis, der seine von Laurin abweichende Meinung fest begründen würde; denn die Verfügung Kaiser Justinians vom Jahre 530, worin die Ungiltigkeit der Majoristenehe ausgesprochen wird, steht doch schon der Zeit nach zu weit vom Trullanum im J. 692 ab, als dass ein Zusammenhang zwischen beiden — ohne einen Beleg hiefür zu bringen — angenommen werden müsste.

Was formelle Behandlung angeht wäre dringend erwünscht, dass alle Citate ausnahmslos in die Noten gesetzt würden, damit sie nicht unliebsam den Zusammenhang des Textes stören. Der Sprache fehlt nicht selten die Abrundung. Bisweilen reihen sich Sätze und Abschnitte ganz aphoristisch aneinander; manche Satzbildungen sind ungenau oder unvollständig. Ein Verweisen auf Dresdner (S. 20 Note 1) darf in

der vorliegenden Materie nicht ohne Reserve geschehen; vgl. diese Zeitschrift 1891 S. 328 ff.

Möge der Verfasser, der sein Geschick für Bearbeitung kirchenrechtlicher Materien erwiesen hat, uns bald wieder mit einer canonistischen Studie erfreuen.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Liturgisches aus dem 15. Jahrhundert. Ein sehr fleißiges liturgisches Sammelwerk: Analecta litvrgica, sedvlo collegit et in lvcem protvlit W. H. Iacobvs Weale (Insulis el Brugis), enthält in zwei 1889 und 1898 veröffentlichten Heften eine reiche Sammlung von Kalendarien aus der Zeit des ausgehenden 15., des beginnenden 16. Jahrhunderts. Italien und Spanien sind in derselben nur spärlich vertreten durch die Festverzeichnisse von Aquileja 1481, Sevilla 1507, Toledo 1512; auch für England und die skandinavische Halbinsel bietet Weale nur die Verzeichnisse von Hereford 1502, Waesteras 1513, Lund 1517, Drontheim 1519. Der Löwenantheil entfällt auf Deutschland, die Niederlande, Frankreich. Aus Deutschland erhalten wir die Kalendarien von Hamburg 1509, Lübeck 1486, Magdeburg 1480, Münster 1520, Minden 1513, Köln 1481, Trier 1487, Straßburg 1520, Bamberg 1490, Freising 1482, Brixen 1493. Frankreich ist vertreten durch Béziers 1534, Narbonne 1528, Uzes 1495, Valence 1504, Lyon 1487, Langres 1498, Aire 1514, Arras 1491, Saint-Omer 1518, Cambray 1495. Lille 1533, Rouen 1499, Avranches 1505, Angers 1489. Von niederländischen Verzeichnissen werden zugänglich gemacht die von Antwerpen 1496, Brügge 1520, Brüssel 1516, Lüttich 1499, Mons 1500, Utrecht 1497. Vorausgeschickt ist ein ausführlicher Schlüssel zum römischen Meßbuch von 1568, enthaltend alphabetische Verzeichnisse aller Introitus, Gradualien, Orationen, Episteln, Evangelien ꝛc. aus demselben. Über einige für das ausgehende Mittelalter bezeichnende oder sonst merkwürdige Feste stellen wir hier an der Hand Weales die Angaben zusammen.

1) Das Fest des hl. Joseph erscheint, abgesehen von Rom, in 13 von diesen 38 Kalendarien. Von den Kirchen des Nordens begehen es Lund, Waesteras, Lübeck, Hamburg, Antwerpen, Brügge, Utrecht, Avranches. In Deutschland findet es sich in Straßburg und Freising, in Südeuropa in Narbonne, Béziers, Toledo. Der Festtag ist in Waesteras der 15. Januar, in Utrecht der 20. März, sonst der 19. März.



2) Weit verbreiteter ist das Fest der hl. Anna. Es findet sich mit Ausnahme von Aquileja und Utrecht in allen den erwähnten Festverzeichnissen. Der Tag, an dem es begangen wird, ist in den Kirchen von Drontheim, Lund, Waesteras der 9. December; dagegen in Langres, Saint-Omer, Aire, Sevilla der 27. Juli. In Cambray, wo das Fest mit Octav gefeiert wird, fällt dasselbe auf den 19. Juli, so dass die Octav auf den Tag trifft, der in allen übrigen Kirchen der eigentliche Festtag ist, den 26. Juli. Münster hatte ein doppeltes Annafest, eines am 26. Juli, eines am 16. August. Rouen feierte außer dem 26. Juli noch am 30. Januar die Translatio reliquiarum b. Annae. Das Messbuch Pius V. enthält das Annafest nicht. Der hl. Joachim erscheint in den Weale'schen Verzeichnissen für Lübeck und Lund, in ersterer Stadt am 9. December, in Lund, wo am 9. Memoria Sanctae Annae gefeiert wurde, am folgendem Tage, den 10. December.

3) Die Feier der Darstellung Mariä im Tempel wurde im 15. Jahrhundert durch Papst Paul II. (1464—1471) empfohlen, es hat daher ein Interesse, die Verbreitung des Festes in der Folgezeit sich zu vergegenwärtigen. Unter den von Weale gedruckten Kalendarien enthalten es jene von Drontheim und Lund, Brüssel, Brügge, Mons, Hamburg, Lübeck, Minden, Köln, Trier, Straßburg, Bamberg, Freising, Aire, Narbonne, Béziers, Toledo. In Hamburg wird es am Sonntag in der Octav des hl. Martin begangen, in Toledo am 20. November, sonst am 21. dieses Monats. Das Fest der Heimsuchung Mariä, während des großen Schismas zur Annahme gelangt, von Sixtus IV. von neuem angeordnet (s. Raynald ad a. 1475 n. 34) enthalten die bei Weale gedruckten Festverzeichnisse fast alle. Eine Ausnahme machen nur Langres, Rouen, Avranches, Valence.

Als einen Rest alter Überlieferung haben wir es wohl zu werthen, wenn zu Sevilla unter dem 18. Dec. notiert wird: Commemoratio Annunciationis S. Mariae oder wenn in einigen anderen Kirchen der 13. Mai ein Marienfest ist. So feierte man in Minden und Trier unter dem gedachten Tag Mariae ad martyres. In Antwerpen ist für den vierten Sonntag im August verzeichnet: Festivitas festivitatum B. Mariae, in Cambray für denselben Tag Sollemnitas festorum B. Mariae Virginis. Festum Quinque gaudiorum B. Mariae, heißt es zum 12. Mai im Kalender von Saint-Omer, semper celebratur in sabbato sequenti diem Ascensionis Domini. Inhaltlich die gleiche Angabe findet sich am 12. Mai im Kalender von Aire. In Narbonne dagegen steht zum 31. August: Septem gaudiorum B. Mariae.

4) Bekanntlich enthalten die ältesten Kalendarien nur ein einziges Fest Petri Stuhlfeier am 22. Februar, erst allmählich wurde dieses auf die cathedra Antiochena bezogen und dann auch der römischen cathedra ihre Feier am 18. Januar angewiesen, s. Dr. H. Kellner in dieser Zeitschrift 13, 566 ff. Erst Paul IV. hat am 6. Januar 1558 die Sache geordnet. (Bull. Rom. 6, 531, vgl. Schmid in Theol. Quart.-Schrift 66, Tübingen 1884, 481). Den von Weale herausgegebenen Festverzeichnissen lassen sich über die beiden Petrustage folgende Daten entnehmen. 1) In all diesen Verzeichnissen ist der 22. Febr. der Cathedra Petri gewidmet. 2) Vier von den Kalendarien unterscheiden eine doppelte Feier. Das von Straßburg verzeichnet am 18. Januar: Priscae virg. et mar. Cathedra Petri comm.; am 22. Februar: Cathedra Petri Antiochiae. Ähnlich das von Magdeburg. Am 18. Januar lautet für Münster der Eintrag: Priscae virg. et mart. Cathedra S. Petri. Am 22. Februar wird notiert: Cathedra S. Petri apostoli. In Lyon wird am 18. Jan. gefeiert: Priscae virginis. Romae cathedra s. Petri; am 22. Febr.: Anthiochiae cathedra s. Petri. 3) Alle übrigen Verzeichnisse wissen nur von einer einzigen Feier am 22. Februar und bezeichnen dieselbe einfach als ‚Cathedra' des Apostels, ohne eine Erwähnung von Antiochien oder Rom. — Minden hat außer dem Peter- und Paulstag am 29. Juni noch ein Festum apostolorum Petri et Pauli am 19. Juli. Recht verbreitet erweist sich auch die Feier der Übertragung des hl. Thomas im Juli.

5) Von andern Festen mögen noch folgende hervorgehoben sein. Sehr auffallend ist eine Eintragung im Kalender von Arras zum 20 Juni: Eusebii historiografi conf., sie stammt aus dem hieronymianischen Martyrologium (21. Juni). Karl der Große wurde am 27. Januar in Minden geehrt, eine Translatio Karoli Magni merkt zum 27. Juli das Trierer Verzeichnis an. Fast alle die von Weale berücksichtigten Kirchen haben das Fest der hl. Barbara. Eine Ausnahme bilden nur Uzes, Valence, Rouen, Avranches, Hereford. Ihr Tag ist der 4. (in Langres und Angers der 16.) December. Die Empfängnis des Vorläufers des Herrn wird am 24. September verzeichnet in Trier und Utrecht. Ignatius von Antiochien wird in Brixen und Freising am 17. December genannt; Utrecht feiert sein Fest am 31. Januar, seine Übertragung am 17. December.

6) Was die Feste des Herrn betrifft, so zeichnet sich Avranches durch besondere Feier des Charfreitags aus. Es heißt in dem bezüg-

lichen Kalendarium zum 25. März: Nota: dies Veneris sancta solennis est ad clerum et populum ut dies Resurrectionis Domini. Das Fest des Namens Jesu wird am 15. Januar gefeiert in Antwerpen und Brügge; am Sonntag in der Octav der hl. Gudula, deren Gedenktag der 8. Januar ist, in Brüssel. Das von Calixt III. zum Andenken an den Sieg bei Belgrad eingeführte Fest der Verklärung Christi bleibt unerwähnt in Hereford, Waesteras, Hamburg, Münster, Magdeburg, Straßburg, Bamberg, Avranches, Lille, Cambray, Aquileja, Valence. In Saint-Omer und Brügge fällt es auf den 26., in Mons und Cambray auf den 27. Juli, in Lüttich auf den 5. August, in Narbonne, Lund, Utrecht auf den 7., sonst auf den 6. dieses Monats. Ziemlich oft findet sich eine Feier der Krone des Herrn, so in Drontheim am 9. November Spineae coronae, in Langres 12. August Coronae Domini; in Aire ist unter den Festen des Juli verzeichnet: Dom. I. post. oct. Apostolorum, festum de Corona Domini nostri Jesu Christi. Avranches hat den gleichen Gedenktag am 11. August, Waesteras und Sevilla am 4. Mai, Valence 15 Tage nach Ostern.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Zum ‚schwitzenden Almosen.' Zu dem Satze, den die Apostellehre als Wort der hl. Schrift anführt: Es schwitze dein Almosen in deinen Händen, bis du erkennst, wem du es gebest, führt die neueste Ausgabe von F. X. Funk Parallelstellen aus Augustin, Gregor dem Großen, Cassiodor, Bernardus, Petrus Comestor an. Einige andere mittelalterliche Anführungen dieses Ausspruchs, dessen Herkunft noch nicht aufgeklärt ist, mögen hier zusammengestellt sein. So heißt es in einem Gedichte des 11. Jahrhunderts aus Ivrea auf die Fastenzeit:

Insudent eleemosynae
Manibus cras et hodie
Caritatis militia
Nostra servet hospitia.

Vgl. E. Dümmler, Anselm der Peripatetiker. Nebst andern Beiträgen zur Literaturgeschichte Italiens im eilften Jahrhundert. (Berlin 1872) S. 104. Jonas Bischof von Orléans sagt in seinem zwischen 825 und 831 verfaßten Leben des hl. Hubertus von diesem: Sed et quocumque pedem ferre libuisset, in manu illius elemosyna desudabat, quousque pauper occurreret, cui eam tamquam Christo committeret. Acta Sanctorum Nov. I. pag. 809a; Rev. Bénéd.

1896, 341. Abälard äußert sich in seiner Predigt über das Almosengeben (serm. 30, Migne P. lat. 178, 569, The Academy 1895, 2, 132): Eligendi vobis sunt pauperes, et eleemosyna, qua regnum coelorum emere vultis, non temere cuilibet porrigenda; sed sudet, sicut scriptum est, eleemosyna in manu tua donec invenias qui dignus sit; donec tibi occurrat, ubi eam possis bene collocare. Bei Abälard scheint ‚sicut scriptum est‘ nicht nothwendig bedeuten zu müssen, es ist in der hl. Schrift aufgezeichnet. Vgl. serm. 29. l. c. pag. 556a. Auch Papst Innocenz III. führt den Ausspruch an: Non dicit (Christus) indefinite: ‚qui recipit hominem‘, sed determinate: ‚qui recipit iustum‘ (Matth. 10, 41), quemadmodum alibi legitur: Desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias iustum cui des. (de eleemosyna cp. 5. Migne P. l. 217, 756 b).

Der Cistercienser Guntherus um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts faßt den Ausspruch ebenfalls als eine Abmahnung von kritiklosem Almosengeben: Ne dederis indigno, si dignus aeque indigens valeat reperiri, quemadmodum scriptum est: Sudet eleemosyna in manu tua, donec invenias iustum cui des. (De oratione, ieiunio et eleemosyna lib. 13. cp. 1. Migne P. lat. 212, 211). Ebenso Tajo von Saragossa, indem er Gregor des Großen Worte sich aneignet: Ne sub obtentu largitatis ea quae possident inutiliter distributores spargant, audiant quod scriptum est: sudet in manu tua eleemosyna. Sententiarum lib. 3 cap. 34, Migne P. lat. 80, 892 b.

Eine Andeutung, wo der Ursprung des angeblichen Wortes der hl. Schrift zu suchen sein dürfte, findet sich vielleicht bei Cardinal Hugo von Saint Cher in seiner Erklärung zu Ecclesiasticus 12, 1. Si benefeceris, heißt es dort nach der Vulgata, scito cui feceris. Zu dieser Stelle bemerkt Hugo: ‚Scito cui feceris‘, id est antequam des attende cui des. Unde infra eodem secundum aliam translationem: Desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias cui des, vel cui dare debes. (Ugonis de s. Charo, s. Romanae ecclesiae tit. s. Sabinae Cardinalis primi O. P. Tom. III [Coloniae Agrippinae 1621] 194).

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Neuere biblische Literatur. 1. Die ‚Geschichte des A. T. mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft' von Dr. Ämilian Schöpfer, Professor an der fürstbisch. theol. Diöcesan-Lehranstalt in Brixen, ist in dritter, vermehrter und verbesserter Auflage erschienen (Brixen, Buchhandlung des kath.-polit. Pressvereins 1902. 8., XII und 596 S.). Für etwa die Hälfte des Werkes (von § 34, S. 305 an) konnte der durch sonstige Arbeiten gehinderte Verf. die Durchsicht und Verbesserung dem hochw. Herrn Dr. Nivard Schlögl, O. Cist., Professor des alttestamentlichen Bibelstudiums im Cistercienserstift Heiligenkreuz, überlassen, dem das Buch in seiner neuen Gestalt eine Reihe wertvoller Ergänzungen und Berichtigungen zu verdanken hat.

Wir müssen es uns versagen, auf den Inhalt des Werkes näher einzugehen. Mochte es auch, namentlich bei seinem ersten Erscheinen, in einigen Kreisen zu Bedenken Anlass geben (vgl. darüber die Schrift ‚Bibel und Wissenschaft' vom gleichen Verf., Brixen 1896), so sind doch von vielen anderen Seiten auch die großen Vorzüge dieser Schrift anerkannt worden. Nicht überall wird man den Ausführungen des Verf. unbedingt zustimmen können; aber an der Hand eines kundigen Lehrers, der die Candidaten des Priesterthums in das Verständnis des Alten Testamentes einzuführen hat, kann Sch.s Buch ein treffliches Hilfsmittel sein, dieses Verständnis zu erleichtern und wirksam zu fördern. Mit besonderem Danke wird man unter den Ergänzungen des neuen Mitarbeiters auch reichhaltige Literaturangaben bemerken. Dass der neu hinzugekommene Anhang über ‚die hebräische Poesie' auch eine ziemlich ausführliche Darstellung des metrischen Systems nach Grimme-Schlögl bietet, muss man dem abundare in sensu suo zugute halten; vielleicht hätte jedoch der hypothetische und problematische Charakter mancher Punkte dieses, wie auch anderer ‚Systeme' mehr hervorgehoben werden können.

2. Eine ausführliche biblische Hermeneutik in lateinischer Sprache bietet uns Dr. Stephan Székely, Professor des neutestamentlichen Bibelstudiums an der Universität Budapest (*Hermeneutica biblica generalis* secundum principia catholica, Friburgi Br., Herder 1902. 8., IX und 446 S. — M. 5, geb. M. 6.80). Der Verf. will mit seinem Werke einerseits dem Bedürfnis der Theologen in den Studienjahren, und andererseits auch den Wünschen derjenigen entsprechen, die sich in ihren späteren gelehrten Studien über die einschlägigen Fragen genauere Auskunft verschaffen wollen. Dieser Plan verdient alle Anerkennung,

und auch in der Durchführung desselben im vorliegenden Werke wird man mit Genugthuung recht viel Gutes und Zweckentsprechendes finden können. Um nach Möglichkeit eine vollständige Behandlung des ganzen zusammengehörigen Stoffes zu bieten, hat S. auch die Lehre von der Inspiration und die Geschichte der Schrifterklärung mit in den Rahmen seines Werkes gezogen; auf die jüdische Exegese, sowohl hinsichtlich der Grundsätze, als der geschichtlichen Entwickelung, wird dabei mehr als in den meisten ähnlichen Büchern Rücksicht genommen. Auch für die nützlichen Literaturübersichten wird man dem Verf. Dank wissen.

Dass der Kritiker wohl manches lieber anders und nach seiner Meinung natürlich besser behandelt sehen möchte, darf man ihm bei seinem Geschäft nicht verübeln. Wir möchten namentlich drei Punkte für eine spätere Auflage einer geneigten Prüfung empfehlen. Zunächst wäre vielleicht eine noch größere Akribie wünschenswert. So wird zB. in den bibliographischen Verzeichnissen weder eine alphabetische noch eine chronologische, noch (innerhalb der einzelnen Abschnitte) eine sachliche Ordnung streng eingehalten; ferner fehlen in diesen Listen eine Reihe wichtiger und namentlich für die Studierenden nützlicher Werke von katholischen und nicht-katholischen Autoren, wie zB. bei der Philologia sacra A. Wünsche, Neue Beiträge; G. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch; *H. Gismondi*, Linguae syriacae Grammatica et Chrestomathia; *Durand-Cheikho*, Elementa Grammaticae arabicae und Chrestomathia; *J. B. Belot*, Dictionnaire arabe-francais (verschieden vom Vocabulaire) und français-arabe; H. Rönsch, Itala und Vulgata usw. Bei anderen Werken sind die Angaben unvollständig und ungenau, wie zB. bei den englischen Bibellexika von W. Smith, Hastings-Selbie, Cheyne-Black u. a.

Gegenstand eines zweiten Wunsches wäre größere Klarheit in einigen Ausführungen. Beispielsweise nennen wir die Behandlung der Lehre von der Inspiration (S. 187—199). Professor J. P. van Kasteren meint dazu nicht mit Unrecht, dass es wirklich Mühe kostet, sich zu vergewissern, ob der Verf. es eigentlich mit Franzelin oder mit Zanecchia halten will (Studiën, Deel LIX, bl. 49).

Derselbe holländische Exeget macht sehr zutreffend auf ein drittes Desideratum bei S. aufmerksam. Trotz der Ausführlichkeit, mit welcher die Hermeneutik vom Verf. behandelt wird, sucht man doch bei ihm vergebens eine Antwort auf manche Fragestücke, die zum Theil in letzter Zeit in den Vordergrund der Discussion getreten sind. So würde man zB. bei dem Abschnitt De limitibus veracitatis recht gerne mit van

Kasteren mancherlei Fragen stellen, auf die keine Antwort gegeben wird, ähnlich bei der Behandlung des sensus consequens und symbolicus, bei der Authenticität der Vulgata u. a. Nach der Ankündigung in der Vorrede, dass die biblischen Tropen und Figuren ausführlicher behandelt wären, könnte man auch wohl eine eingehendere Besprechung der für die Parabelerklärung wichtigen Punkte erwarten. Doch sollen diese und andere Wünsche den Dank für das viele Gute nicht mindern, das der Verf. uns bietet.

3. Über den Stand der in neuerer Zeit viel besprochenen Frage nach der Erklärung der Inspiration der hl. Schrift gibt der schon erwähnte Maastrichter Professor J. P. van Kasteren eine gute Übersicht in der holländischen Zeitschrift ‚Studiën' unter dem Titel: ‚Franzelin und Zanecchia. Zwei Erklärungen der Natur der Inspiration' (Deel LVIII, bl. 55—80). Wir müssen uns damit begnügen, auf die trefflichen Ausführungen zu verweisen, und bedauern nur, dass die gediegene und nützliche Zeitschrift über die engen Grenzen der holländischen Heimat hinaus so wenig bekannt und auch in den größeren Bibliotheken Österreichs und Deutschlands nicht zu haben ist.

4. Der Beuroner Benedictinerpater Hildebrand Höpfl veröffentlichte eine ‚Studie über die moderne rationalistische Behandlung der hl. Schrift' unter dem Titel ‚Die höhere Bibelkritik' (Paderborn, F. Schöningh 1902. 8., IV und 110 S.). Es ist sicherlich ein Gebiet, auf dem vonseiten der gläubigen Exegese noch sehr vieles zu thun bleibt, namentlich gegenüber der fieberhaften und in immer weitere Kreise siegesbewusst vordringenden Thätigkeit der Gegner. H. will ‚ein weniges beifügen zur Vertheidigung der altehrwürdigen Tradition, die wir, wenngleich Concessionen an die modernen Resultate statthaft, ja nothwendig sind, im großen und ganzen mit vollem Rechte festhalten können'. Es stellt deshalb zunächst die Ansichten der Koryphäen der höheren Kritik übersichtlich zusammen und unterzieht dann ihre Resultate im allgemeinen einer Prüfung. Seine Stellungnahme ist den Gegnern gegenüber sehr tolerant, vielleicht hie und da in zu hohem Grade, wie z. B. in den Worten S. 58: ‚Wenn wir indes selbst zugeben, dass die Bücher der Könige und die Chronik einzelne Unrichtigkeiten enthalten, so bleibt doch die Geschichtsdarstellung der genannten Bücher im großen und ganzen eine wahre, historisch zuverlässige'. Wir glauben nicht, dass der Verf. sich mit einer ‚im großen und ganzen' wahren Geschichtsdarstellung für den inspirierten Autor zufrieden geben wird und sind gerne bereit, die Wendung als ein datum, sed non concessum zu betrachten. Es

wäre aber erwünscht, gerade bei principiell so wichtigen Punkten jeden Zweifel über die Tragweite der Worte auszuschließen. Überhaupt dürfte da, wo es sich wirklich um eine ‚altehrwürdige Tradition‘ in Bibelfragen handelt, der Vertheidigung derselben durch Concessionen an die Kritik nicht gedient sein. Von dem, was der eine oder andere oder auch recht viele fälschlich als Tradition bezeichnet haben, mag manches dem Ansturm der ‚Modernen‘ erliegen, und wir wollen uns da herzlich des Fortschrittes freuen; aber an dem altehrwürdigen Bollwerk selbst wird der Feind vergeblich zu rütteln versuchen. Die einzelnen Punkte dieser wahren Tradition auf der ganzen Linie zu bestimmen ist nicht unsere Sache, sondern steht jener zu, welcher wir als sicherer Führerin folgen.

Wie schon diese Bemerkung mehr die Form als die Sache betrifft, so bieten die Ausführungen des Verf. gerade nach der formellen Seite hin auch in anderen Punkten Anlass zu kleineren Wünschen. Um nur eines hervorzuheben, so wäre es gerade in einer Schrift über höhere Kritik besonders nothwendig, den Anforderungen der gewöhnlichen Kritik hinsichtlich der Genauigkeit und Bestimmtheit der Angaben und Citate vollauf gerecht zu werden. Deshalb müsste S. R. und nicht S. K. Driver gesagt werden, T. K. und nicht J. K. Cheyne, Nowack und nicht Nowak, Winckler und nicht Winkler; ‚Introduktion (statt Introduction) S. 157‘ bei Driver, ‚Tübinger Quartalschrift 1886 und 1887‘ u. a. genügen nicht usw.

5. Für weite Kreise von Interesse wären ‚Die Beziehungen des klassischen Alterthums zu den hl. Schriften des A. und N. T.‘, die M. Kröll ‚für die Freunde der antiken Literatur aus den Quellen‘ darstellen wollte (Trier, Paulinus-Druckerei 1901. 8., VIII und 66 S. M. 1.20). Leider entspricht die Art und Weise, wie der Verf. seine Aufgabe gelöst hat, nicht ganz den berechtigten Anforderungen der Kritik und den Erwartungen, die der Titel wachruft; doch werden manche das Schriftchen wegen seines interessanten Inhaltes und der vielen schönen Citate nicht ungern zur Hand nehmen.

6. Eine recht gediegene Arbeit ist die Schrift von Franz Falk über ‚Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke in Mainz vom achten Jahrhundert bis zur Gegenwart‘ (Mainz, Kirchheim 1901. 8., VII und 336 S.). Sie sollte ursprünglich eine Festgabe zur Mainzer Gutenbergfeier (24. Juni 1900) sein. Zu dem leider namentlich katholischerseits bisher wenig bearbeiteten Capitel der Geschichte des Bibelstudiums bietet dieselbe einen vortrefflichen und sehr willkommenen Beitrag. Ihr Wert ist um so höher anzuschlagen, als sich der Verfasser

auf keine Vorlage stützen konnte und die zahllosen Notizen und Daten aus ungedruckten und gedruckten Quellen selbst mit großer Mühe sammeln und bearbeiten musste.

Das Buch zerfällt in zwei Theile, welche die Zeit vom hl. Bonifatius bis auf Gutenberg (750—1450) und die folgende Periode bis auf die Gegenwart behandeln. Der erste Abschnitt ist nach sachlichen Gesichtspunkten gegliedert, indem die Bemühungen der Erzbischöfe, des Metropolitancapitels, der Weihbischöfe und Domprediger, der Mainzer Hochschule und der Klöster und Stifte der Stadt für die Bibelstudien geschildert und Nachrichten über Mainzer Palästinapilger, über den Gebrauch der biblischen Sprache, sowie über Bibel und Bibellesen bei den Gläubigen gesammelt werden. Dass die Grenze von 1450 mit Rücksicht auf die sachlich zusammengehörigen Stoffe nicht streng eingehalten wird, ist leicht entschuldbar. Im zweiten Theile herrscht die chronologische Ordnung vor, nach welcher der Stand der Bibelstudien in Mainz bis zur Gegenwart geschildert wird. Namentlich kommen dabei die Mainzer Bibeldrucke und Bibelübersetzungen und die exegetischen Arbeiten der Mainzer Bibelforscher und Prediger in Betracht. So wird uns ein recht schönes, mit großer Sorgfalt und Liebe zusammengefügtes Mosaikbild geboten, des Ehrenplatzes würdig, welcher dem goldenen Mainz in der Geschichte des Bibelstudiums gebürt.

7. Ein schwieriges und in vielen Punkten noch recht dunkles Capitel ist die biblische Chronologie, namentlich des A. T. Es ist daher sicher mit Freuden zu begrüßen, dass auch vonseiten der Laien Untersuchungen über einzelne Theile dieses Gebietes angestellt werden. Der Italiener Dr. Giovanni Gambetti veröffentlicht eine solche über die Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zum Ende des babylonischen Exils (Saggio di Cronologia biblica comparata, con appendice sulle 70 settimane di Daniele. Imola, Cooperativa Tipografia Editrice 1901. 4°, 85 S. und 4 Tabellen). Druck und Ausstattung sind vorzüglich; im Text und in den Tabellen werden die verschiedenen Daten durch Roth- und Schwarzdruck unterschieden und für das Auge leicht kenntlich gemacht. Auch die Tendenz des Werkes verdient alles Lob; der Verf. will die Angaben der hl. Schrift in allen Punkten rechtfertigen und die entgegenstehenden Schwierigkeiten lösen. Er bietet dabei auch manches Gute und Nützliche und beweist, dass er sich mit seiner Frage lange und ernstlich beschäftigt hat.

Zu einer befriedigenden Lösung derselben wäre es aber vor allem nothwendig, mit der einschlägigen profanen Literatur, namentlich über



die babylonisch-assyrische und über die ägyptische Geschichte völlig vertraut zu sein. Da dem Verf. diese Vertrautheit fehlt, wird er für seine Resultate kaum auf Zustimmung seitens der Exegeten hoffen können. Auch das Princip, das er seiner Untersuchung zugrunde legt, macht zwar seiner gläubigen Gesinnung alle Ehre; es bedürfte jedoch einer genaueren Fassung und Bestimmung und einer vorsichtigeren Anwendung, um zu wirklich nützlichen und gesicherten Schlussfolgerungen zu führen. Er erklärt wiederholt und mit Nachdruck, dass er nicht die biblische Chronologie der profanen, sondern diese eher jener anpassen wolle (S. 4. 28). Ganz gewiss, wenn wir aus dem Bibeltext, so wie die Vulgata in einer beliebigen heutigen Druckausgabe ihn uns bietet, mit Sicherheit eine biblische Chronologie nach der Auffassung des inspirierten Autors erschließen könnten, wäre die Lösung der Frage bedeutend vereinfacht, und etwaige Differenzen aus der profanen Geschichte wären schon von vorneherein des Irrthums verdächtig. Leider steht es aber mit dieser biblischen Chronologie ganz anders, und erst wenn man die Untersuchung mit einer kritischen Prüfung und Sichtung aller in unserem jetzigen hl. Text sich findenden chronologischen Angaben beginnt und die genügend gesicherten Synchronismen aus der profanen Geschichte zur Vergleichung heranzieht, wird man wenigstens an dem einen oder anderen Punkte das Dunkel zerstreuen und die Schwierigkeit einer definitiven Lösung entgegenführen können. Statt eine Reihe von vielen Jahrhunderten zugleich zu untersuchen, würde man dabei durch die gesonderte Prüfung eines einzelnen Punktes eher zum gewünschten Ziele gelangen.

8. Eine recht nützliche Einzeluntersuchung aus dem Gebiete der biblischen Archäologie veröffentlichte Adolf Müller S. J., Professor der Astronomie an der Gregorianischen Universität zu Rom, in den Memorie della Pontificia Accademia dei Nuovi Lincei. Sie beschäftigt sich mit der Sonnenuhr des Achaz (4 Kön. 20, 1—11. Is. 38, 1—9. Eccli. 48, 26), an welcher der Schatten auf das Gebet des Isaias hin um 10 Grade zurückgieng. Die zuerst italienisch veröffentlichte Abhandlung (L'arte gnomonica e la sacra Scrittura. Studio apologetico sull' Orologio di Achaz) wurde vom Verf. auch dem deutschen Leserkreis zugänglich gemacht im laufenden Jahrgang der Zeitschrift ‚Natur und Offenbarung' (Bd. XLVIII, 257—73. 340—55. 405—19). Er weist in seiner vorzüglichen Arbeit den Angriff zurück, den der französische Astronom C. Flammarion im Namen seiner Wissenschaft gegen diesen Wunderbericht der Bibel und gegen die gläubige Auffassung dieser Erzählung gerichtet hatte. In gründlicher und über-

zeugender Weise zeigt er die völlige Haltlosigkeit der gegen den hl. Text erhobenen Bedenken und Argumente und gibt in seinen ganz auf der Höhe der Wissenschaft stehenden Ausführungen ein vorzügliches Beispiel einer apologetischen Untersuchung, wie wir sie heutzutage vielleicht mehr als je nöthig haben.

9. Apologetischen Interessen dient auch das Werk von Rev. John Urquhart ‚Die neueren Entdeckungen und die Bibel', das in deutscher, vom Verfasser autorisierter Übersetzung in zweiter Auflage erschienen ist (Stuttgart, M. Kielmann 1902. 8°, XVI und 333, XII und 331 S.). Der Gegenstand wurde schon öfters behandelt, katholischerseits besonders von F. Vigouroux, von protestantisch-gläubiger Seite namentlich durch den Engländer A. H. Sayce. Bei der großen Wichtigkeit der in Betracht kommenden Fragen ist auch das neue Werk recht willkommen, das sich zugleich durch die Anlage und Ausführung von ähnlichen Schriften, und zwar nicht zu seinem Nachtheil, unterscheidet. Es berichtet zunächst über die Art und Weise, wie die neueren Entdeckungen, namentlich hinsichtlich der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Denkmäler, gemacht wurden, und gibt dann für die einzelnen Theile des Pentateuchs eine zusammenhängende Übersicht über die Bestätigungen der biblischen Erzählungen, die sich aus den Entdeckungen ergeben haben. Von einem streng bibelgläubigen Standpunkt weist der Verf. die Einwürfe der rationalistischen Kritik zurück und vereinigt in seinen Erörterungen ein sehr reiches und mannigfaltiges Material zur Vertheidigung der Bibel. Sein Werk kann deshalb auch katholischen Theologen recht gute Dienste leisten.

Freilich würde der Nutzen noch viel größer sein, wenn der Verf. etwas mehr Wert auf eine möglichst genaue und objective Darlegung des Sachverhaltes gelegt hätte, der hie und da von der apologetischen Tendenz des Werkes etwas verdunkelt wird. Je sicherer die einzelnen Thatsachen, die zur Vertheidigung des Wortes Gottes benützt werden, aus den Quellen bewiesen sind, desto weniger bedarf es des apologetischen Aufputzes, um sie zu ihrer vollen Wirksamkeit zu bringen. Dort aber, wo die Thatsachen selbst nicht klar genug reden, wird es auch für den apologetischen Zweck nur hinderlich sein, wenn man die Entdeckungen nicht mit der nöthigen Vorsicht und Zurückhaltung verwendet. Sollte der Verf. in dieser Beziehung einen noch strengeren Maßstab an seine Darstellung anlegen wollen, so würde sein Werk sicherlich noch größere Vortheile zu bringen geeignet sein.

10. Wenn auch nicht gerade zur biblischen Einleitungswissenschaft gehörig, verdienen doch die ‚Studien zu den Visionen der gottseligen Augustinernonne A. K. Emmerich‘ von Prof. Dr. theol. und phil. Herm. Grotemeyer auch einen Platz in der neueren biblischen Literatur. Auf das erste Heft dieser interessanten Studien haben wir vor zwei Jahren in dieser Zeitschrift aufmerksam gemacht (XXIV. 1900, 731—733). Die damals ausgesprochene Empfehlung können wir für das vor kurzem erschienene zweite Heft ganz wiederholen (Münster, Aschendorff 1902. 8., III und 64 S.).

Es enthält drei biblische Abhandlungen: I. Gedeons Sieg über Madian, nebst zwei Excursen über Galaad (Judith 1, 8) und Bethbara (Richt. 7, 24 f.). Die Darstellung von Gedeons Kampf und Sieg, wie sie in den Gesichten der Seherin von Dülmen niedergelegt ist, zeichnet sich durch eine Menge von ganz bestimmten und höchst anschaulichen Schilderungen aus, und bietet auch in kleinen Nebenumständen ein so schönes, einheitliches Bild des ganzen Herganges, dass eben diese innere Harmonie für manchen Leser ein gewichtiges Argument zugunsten der bei den Vertretern der Wissenschaft so übel beleumundeten Klosterfrau sein wird. Aber gerade hier scheint doch die Wissenschaft einen billigen Triumph feiern zu können: denn die Darstellung der armen Visionärin steht hinsichtlich ihrer hauptsächlichsten Voraussetzungen in ganz offenem und unheilbarem Widerspruch mit allen Schriftauslegern der älteren wie der neueren Zeit. Sie versetzt die Stätte des Kampfes und Sieges Gedeons ins Ostjordanland, in das Gebirge von Galaad und die gesammte exegetische Wissenschaft findet das Schlachtfeld in der Ebene Esdrelon westlich vom Jordan.

Prof. G. zeigt aber in schlichter, doch wie mir scheint, überzeugender Weise, dass die Annahme eines ostjordanischen Schlachtfeldes mit den Worten des Richterbuches gar wohl in Einklang steht und viel geringere Schwierigkeiten gegen sich hat, als die herkömmliche Meinung der Exegeten. Es ist in der That ergötzlich zu sehen, wie die Vertreter der Wissenschaft, und zwar Kritiker und Nicht-Kritiker, sich mit dem klaren Worte Gedeons abplagen: ‚Wer Furcht hat und bange ist, der mag umkehren und heimgehen vom Gebirge Galaad‘ (Richt. 7, 3). Da hier in ganz unzweideutiger Weise vom hl. Texte selbst vorausgesetzt wird, dass der Lagerplatz unmittelbar vor dem Kampfe sich auf dem Gebirge Galaad befand, sucht man den Worten in der verschiedensten Weise Gewalt anzuthun: Clerikus meinte schon, es sei ‚Gelboe‘ statt Galaad zu lesen, obwohl alle Textzeugen die letztere Lesart als die rich-

tige bestätigen; Hitzig, Graetz, Reuß u. a. sind derselben Meinung, während Keil neben der Ansicht des Clericus es noch dahingestellt sein läſst, ob nicht auf dem Westufer des Jordan ein freilich sonst ganz unbekanntes Gebirge Galaad existiert habe. Ewald nimmt seine Zuflucht zu einem alten Sprichwort in Ost-Manasse, nach welchem ‚Galaad‘ einfach für ‚Schlachtfeld‘ gesetzt worden wäre; er erhält aber vom neuesten englischen Erklärer des Richterbuches dafür nur das Prädicat ohne ‚die mindeste Grundlage oder Wahrscheinlichkeit‘ (G. F. Moore im International Critical Commentary, Judges p. 203). Eine andere von Studer aufgestellte Erklärung wird von demselben Exegeten mit der Bemerkung abgethan, dass dann der hl. Schriftsteller ‚sich nicht dunkler hätte ausdrücken können‘. Moore selbst macht den Vorschlag, allerdings mit den einleitenden Worten, ‚wenn man überhaupt hier eine Conjectur wagen darf‘, als ursprünglichen Text statt ‚heimkehren vom Gebirge Galaad‘ zu lesen: ‚und Gedeon stellte sie auf die Probe‘, was natürlich nicht dasselbe ist.

Es ist zwar kaum zu hoffen, dass die hocharistokratische Wissenschaft sich in ihrer Verlegenheit um die Visionen einer Klosterfrau viel kümmern werde. Trotzdem möchte ich es als ein wirkliches Verdienst des Herrn Professor Grotemeyer bezeichnen, dass er auf die Lösung dieser exegetischen Schwierigkeit, wie A. K. Emmerich sie bietet, hinweist, und zeigt, wie sich ihre Darstellung auch in den übrigen Punkten ohne große Mühe mit der hl. Schrift in Einklang bringen läſst.

Die zweite Abhandlung des vorliegenden Heftes bietet den ersten, geographischen und topographischen Theil einer Untersuchung über ‚Kapharnaum und seine Umgebung‘, während die dritte ‚über den Krieg des arabischen Fürsten Aretas gegen Herodes Antipas im Todesjahre des Erlösers‘ handelt. Der Verf. zeigt auch in diesem zweiten Hefte wieder durchwegs eine große Vertrautheit mit der exegetischen und sonstigen einschlägigen Literatur und eine vorzügliche Kenntnis Palästinas. Wenn auch seine Ausführungen auf manchen Widerspruch stoßen werden, und nicht selten zu kleineren Wünschen Anlaſs geben, so bieten sie doch eine Fülle von nützlichen Anregungen und verdienen die beste Empfehlung. Hoffen wir, dass sein Unternehmen kräftige Unterstützung finde, und er imstande sei, noch manch schönen Beitrag aus seinen alten und neuen Schätzen zu bieten zur Förderung des Verständnisses der hl. Schrift und des Lebens unseres Erlösers.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Neue Zeitschriften. 1. Mit dem Beginn des laufenden Jahres wurde von einem Mitglied der theologischen Facultät zu Münster ein sehr zeitgemäßes Unternehmen ins Leben gerufen in der Gestalt einer ‚Theologischen Revue'. Sie wird herausgegeben von Privatdocent Dr. Franz Diekamp in Verbindung mit den Collegen von der Facultät und unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten; halbjährlich erscheinen 10 Nummern von 12—16 Seiten im Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung (Bezugspreis halbjährlich 5 Mark).

Gegenüber den zahlreichen protestantischen Literaturblättern (‚Theologische Literaturzeitung', ‚Theol. Literaturblatt', ‚Theol. Literaturbericht', ‚Theol. Rundschau', ‚Theol. Jahresbericht' u. a.) gab es auf dem Gebiete der Theologie seit dem Abfall und Aussterben des Bonner ‚Theologischen Literaturblattes' kein ähnliches katholisches Fachorgan. Diese Thatsache allein beweist zur Genüge, dass es da galt, eine recht empfindliche Lücke auszufüllen. Die bisher erschienenen Nummern der Revue liefern auch den vollgiltigen Beweis, dass die Lücke recht gut ausgefüllt ist. Man wird es als ein besonderes Verdienst des Herausgebers anerkennen müssen, dass er für alle Gebiete der Theologie aus dem Kreise der katholischen Gelehrten hervorragende Mitarbeiter zu gewinnen wusste, bei denen meistens schon der Name allein für die Gediegenheit ihrer Beiträge Gewähr leistet. So findet man in jeder Nummer vorzügliche Übersichten über einen Theil der Fachliteratur, eingehende und ausführliche Besprechungen der neuen Erscheinungen, kleinere Mittheilungen und eine sehr reichhaltige Bücher- und Zeitschriftenschau.

Bei der großen Schwierigkeit des Unternehmens, namentlich gegenüber den verschiedenen Richtungen auch unter den katholischen Gelehrten ist es leicht erklärlich, dass nicht gleich alle Wünsche erfüllt werden konnten. Insbesondere ist es in manchen Kreisen bedauert worden, dass hie und da in den Bemerkungen des einen oder anderen Mitarbeiters ein Standpunkt vertreten wurde, der zwar der sogenannten ‚neuen Richtung' entspricht, aber vielen nicht unbedenklich erscheint. Doch wäre es Unrecht, dafür den Herausgeber verantwortlich machen zu wollen; zum Theil wurde auch in den Spalten der Revue selbst gegenüber derartigen Bemerkungen der entgegengesetzte Standpunkt entschieden zur Geltung gebracht.

Möge sich die ‚Theologische Revue' der allseitigen, eifrigsten Unterstützung erfreuen und eine immer segensreichere Wirksamkeit entfalten. Crescas in mille millia!

2. Auch auf den einzelnen Gebieten des großen und weiten Feldes der Theologie gilt es noch gar manche Lücke auszufüllen, namentlich im Bibelfach. Es ist daher recht erfreulich, dass im Anschluss an die ‚Biblischen Studien' mit dem kommenden Januar eine neue ‚Biblische Zeitschrift' erscheinen soll, die von Dr. Joh. Göttsberger, Professor am kgl. Lyceum zu Freising, und Dr. Josef Sickenberger, Privatdocent an der Universität München, im Verlage von Herder in Freiburg herausgegeben wird. Es möge für heute genügen, auf das beginnende Unternehmen aufmerksam zu machen. Es verdient sicher ebenfalls die regste Theilnahme und Unterstützung, damit wir auch katholischerseits ein der ‚Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft' und der ‚Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft' ebenbürtiges Organ erhalten mögen.

3. Im Verlage von Desclée, Lefebure und Cie. zu Rom erscheint seit dem 1. Januar 1902 eine liturgische und kirchenmusikalische Zeitschrift unter dem Titel ‚Rassegna Gregoriana' (jährlich 12 Hefte für 5 Lire im Ausland). Sie zeichnet sich durch reichhaltigen und gediegenen Inhalt, vorzügliche liturgische Bibliographien und schöne Ausstattung aus und verdient die beste Empfehlung.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Kleinere Mittheilungen. In den Sitzungsberichten der Münchener Akademie 1901 hat J. Friedrich die Behauptung vertheidigt, die berühmten Canones des Concils von Sardica seien eine Fälschung; sie seien angefertigt in Rom um 416—417 und ursprünglich als Canones des Concils von Nicäa in Umlauf gesetzt worden; erst im 6. Jahrhundert habe man sie den Vätern von Sardica zugeschrieben. C. H. Turner, einer der tüchtigsten Kenner der altlateinischen Canones, die er in seinen Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima herauszugeben gedenkt, unterzieht diese Behauptungen in The Theological Studies III (London 1902) 370—397 einer gründlichen Prüfung, deren Ergebnisse für Friedrich nicht günstig sind. Turner tadelt an Friedrichs Hypothese 1) (pag. 373), dass sie eine ganze Reihe von Fälschungen annehmen muss, um sich aufrecht zu erhalten. ‚Wenn Bischof Gratus von Carthago als Präsident des Concils, welches als das erste in der Reihe der afrikanischen Concilien gilt (348 n. Chr.), sanctissimi concilii Sardicensis statutum erwähnt, so ist gerade der Canon, der diesen Hinweis enthält, unecht. Wenn im

Schreiben des Innocentius an Victricius gesagt ist, der Satz, dass Rechtsfälle in jener Provinz abgeurtheilt werden sollen, in der sie auftauchen, sei zu verstehen ‚ohne Vorurtheil für die römische Kirche, welcher in allen Rechtshändeln Ehrfurcht gezollt werden muss', Worte, in welchen man eine Anspielung auf die Appellationsordnung der Sardicensischen Canones finden kann — so ist gerade diese Stelle eine Interpolation. Spricht der Name Gratus in Can. 8 von Sardica dagegen, dass diese Canones ursprünglich dem Concil von Nicäa zugetheilt wurden, da ja dort nicht Gratus, sondern Cäcilian als Bischof von Carthago anwesend war, so ist der Name später in die Fälschung eingefügt worden'. 2) Ferner muss Friedrich annehmen, dass die angebliche Fälschung, die bei ihrem ersten Auftreten 416 niemand täuschte, zunächst völlig in Vergessenheit fiel, dann wieder hervorgezogen, umgearbeitet und jetzt erst als dem Concil von Sardica angehörig ausgegeben wurde. Turner bezeichnet p. 374 einen solchen Vorgang als ein ‚Phänomen, welches einzig dastehen würde in den Annalen der Litteratur'. Der Urheber dieser zweiten Fälschung musste genaue Studien über die Zeitverhältnisse des 4. Jahrhunderts angestellt haben. ‚Er kannte die griechischen Autoritäten der Sardicensischen Zeit, denn er hat einen Canon aus einem einzelnen Ausdruck in der Athanasius-Apologie: οἱ ἐν τῷ καναλίῳ τῆς Ἰταλίας construiert. Er hatte genaue Kenntnis von der Chronologie der Bischöfe von Carthago, denn er interpoliert den Namen Gratus von Carthago in einen andern seiner ‚Sardicensischen' Canones — und wiederum er war es, denke ich, der den Namen Sardica in die carthagischen Canones des Gratus einfügte. Er wusste sich in die Zeitverhältnisse einer Generation, die von der seinigen ex hypothesi anderthalb Jahrhunderte entfernt war, so vollständig zu versetzen, dass er einen Canon erfand betreffs der Wirren in der Kirche von Thessalonich und einer andern über die Aufnahme von Flüchtlingen, die wegen ihres ‚katholischen' Bekenntnisses verfolgt waren. Und während er so, was er nur wollte, revidierte, änderte, hinzufügte, hat er sich nicht die leiseste Änderung in den Fällen erlaubt, wo wir zufällig die Mittel ihn zu controlieren haben, denn die Citate bei Zosimus stimmen Wort für Wort mit den besten Handschriften unseres vollständigen „Sardicensischen" Textes überein'. 3) Eine Anzahl von Flüchtigkeiten und Missverständnissen in der kritisierten Arbeit macht Turner p. 375—381 namhaft. So enthält die Münchener Bibliothek eine der wertvollsten Concilienhandschriften in Cod. lat. 6243. Friedrich will sie benutzen, greift aber zu n. 6244, einer nicht sonderlich wertvollen Handschrift der

dionysischen Sammlung und citiert nun diese als ‚uralte Sammlung des cod. lat. Monac. 6244, welche die isidorische Version in ihrer ursprünglichsten Form bietet'. Um die Erwähnung der Sardicensischen Canones durch Gratus im Jahre 348 beseitigen zu können, macht Friedrich geltend, Gratus sei gar nicht in Sardica anwesend gewesen (Athanas. apol. c. Ar. §. 50). Allein wenn in den Sardicensischen Canones die Wendung vorkommt: καθὼς ἔγνωμεν παρὰ Γράτου, so braucht man das ἔγνωμεν nicht von mündlicher Mittheilung zu verstehen, und der lateinische Text des Canons, aller Wahrscheinlichkeit nach, auch nach Friedrich, der Originaltext, lautet: Afri, qui sicut *cognovimus*, sanctissimi fratris et coepiscopi nostri Grati salutaria consilia spernunt. Ein offenbarer Widerspruch ist es weiterhin, wenn Friedrich die Anspielungen auf den Wortlaut der Sardicensischen Canones in den Schriftstücken aus der Zeit zwischen Gratus und Zosimus ableugnet, und dann die Fälschung derselben Canones doch wieder nach Rom verlegt, weil ‚die große sprachliche und sachliche Verwandtschaft' mit römischen Texten ‚nicht weiter hervorgehoben zu werden' braucht. — In dem zweiten interessanteren Theil seiner Arbeit bespricht p. 381—384 Turner die Überlieferung der Sardicensischen Canones in den verschiedenen Canonessammlungen, die nach ihm der Hypothese Friedrichs nicht günstig ist, und p. 385—389 die Beziehung der fraglichen Canones zu den Verhältnissen des vierten und fünften Jahrhunderts. Sie passen nach Turner in die Verhältnisse um die Mitte des 4., nicht aber in jene des beginnenden 5. Jahrhunderts. Der Rest der gründlichen Arbeit sucht zu erklären, warum die Canones von Sardica zuerst dem Nicänum zugeschrieben wurden (p. 389—396). Eine neue Textrecension der wichtigsten dieser Canones macht den Schluss.

— In derselben Zeitschrift (l. c. p. 433—436) veröffentlicht E. W. Brooks einen interessanten Auszug aus einem syrisch erhaltenen Schreiben des Patriarchen Severus von Antiochia. Es ist gerichtet an einen gewissen Isaias, der nur von einem einzigen Bischof die Bischofsweihe erhalten hat; Severus sucht ihm zu beweisen, dass eine solche Weihe keine Geltung habe. Unter anderm beruft er sich zum Beweis auf Ereignisse aus der Geschichte des antiochenischen Schismas:

‚Deshalb, heißt es, sollte deine Andacht wissen, dass auch später [nach dem Concil von Nicäa], als Paulinus Patriarch in der Stadt der Antiochener war, und am Ende seines Lebens für sich allein weihte den Evagrius und ihn als seinen Nachfolger bezeichnete, während die orthodoxen Bischöfe im Osten gesetzmäßig weihten den Flavian zum Erzbischof des-

selben Antiochia, wegen dieser Sache eine Synode zusammentrat im Westen in der Stadt Capua und im Osten zu Cäsarea in Palästina, weil Siricius, der damals Erzbischof von Rom war, nach der Untersuchung zu Capua es passend gefunden hatte, dass die Aufgabe, eine genauere Untersuchung anzustellen über dieselbe Frage, dem Osten zugewiesen werden solle (inasmuch as Siricius, who was then archbishop of Rome had after the inquiry at Capua thought fit that the task of making a closer investigation concerning the same question should be referred to the East), wobei Theophilus, Erzbischof der großen Stadt der Alexandriner, eingeladen wurde, über die Versammelten zu präsidieren. Der aber war wegen der Zerstörung der heidnischen Tempel und Statuen in der Alexanderstadt beschäftigt und enthielt sich von der Zusammenkunft mit ihnen. Und deshalb sandte die Synode der hl. Bischöfe, welche sich versammelten zu Cäsarea in Palästina, selbst ihr Decret an die gottliebenden Kaiser frommen Angedenkens Theodosius, Arcadius und Honorius'.

Es wird dann das Decret wörtlich angeführt. Es heißt darin, die Bischöfe hätten das Schreiben an Theophilus, das der Bischöfe zu Capua an sie selbst, und das des Siricius gelesen, des Inhalts, dass es bei dem Canon von Nicäa sein Bewenden haben müsse, wonach die Bischofsweihe durch mehr als einen Bischof zu vollziehen sei. In dem Schreiben des Siricius heiße es außerdem, es dürfe nur ein Bischof in Antiochia sein, jener nämlich, der canonisch gemäß dem Concil von Nicäa geweiht sei. ,Da wir also freudig (v. l. neulich) die genaue Lehre des Bischofs Siricius über die kirchlichen Canones erhalten haben, so folgten wir seinem Schreiben und bestimmten, dass diese Dinge bestätigt würden, da wir gesetzmäßige und gerechte Entscheidungen fällten, dass wir nur einen Bischof von Antiochia kennen, den gottesfürchtigen Herrn, Bischof Flavian'.

Von der Synode von Capua haben wir Kenntnis durch Ambrosius epist. 57, ebenso davon, dass die Sache an Theophilus überwiesen wurde. Von der Synode von Cäsarea erfahren wir jetzt zum erstenmal. Außerdem ist das von Brooks veröffentlichte Schriftstück von Interesse für die Geschichte des päpstlichen Ansehens im vierten Jahrhundert, mag nun Siricius auf die Canones von Sardica sich gestützt haben oder nicht. Brooks bestimmt das Datum des Concils von Cäsarea auf 393. K.



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

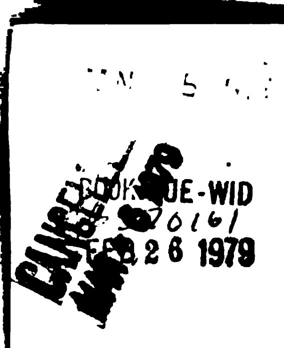
Register

zum Jahrgange 1902 (Band XXVI).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

Berichtigungen.

S. 6, Z. 6 v. unten: Leere st. Lehre.
S. 10, Z. 20 u. 21 v. oben: Culturperiode st. Cultperiode.
S. 220, Z. 13 v. unten lies: Hierapoli Dianam ducere.
S. 221, Z. 12 v. oben: pikante st. praktische.
S. 221, Z. 4 v. unten: ‚So energisch st. So energisch.
S. 245, Z. 15 v. unten: Siricius st. Sirius.
S. 246, Z. 2 v. unten: noch vorhanden st. noch nicht vorhanden.


E-WID
FEB 26 1979


CHARGE




Widener Library
2044 105 193 429